فکر اسلامی

افکار اسلامی کی تشریح و توضیح

مولانا وحید الدّین خاں

فہرست

مسئلہ اجتہاد

تعارف مسئلہ

دور جدید میں مسلمانوں کے لیے جو مسائل پیدا ہوئے، ان میں سب سے پہلا اور سب سے اہم مسئلہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید تھا۔ یعنی دور جدید کی واقعی نوعیت کو متعین کرنا اور پھر اسلام کے ساتھ اس کے مثبت یا منفی تعلق کو واضح کرنا۔ اس کام کی اولین اہمیت اس لیے تھی کہ اس کے بغیر دور جدید میں اسلامی عمل یا ملت کے احیاء نو کی جدوجہد صحیح اور موثر طور پر شروع ہی نہیں کی جاسکتی۔

مگر یہ کام بر وقت نہ کیا جاسکا۔ اس کا مہلک نقصان یہ ہوا کہ دور حاضر میں مسلمانوں کو اپنے عمل کا صحیح رخ (line of action) ہی نہیں ملا۔ مختلف سمتوں میں غیر متعلق کوششیں کر کے وہ اپنی حاصل شدہ طاقت کو ضائع کرتے رہے۔

اس غلطی کی غالباً ایک وجہ یہ تھی کہ مصر اور ترکی اور ہندستان وغیرہ میں جو لوگ ابتداءً اس کام کے لیے اٹھے وہ سب کے سب ریفارمسٹ تھے۔ وہ خود اسلام میں نظرثانی کی دعوت دے رہے تھے۔ اس کا ایک نمونہ مسٹر فیضی کی کتاب میں دیکھا جاسکتا ہے :

A.A.A. Faizi, A Modern Approach to Islam

یہ انداز اسلام کی روح کے مطابق نہ تھا، چنانچہ وہ ملت مسلمہ میں قبولیت حاصل نہ کرسکا۔ اس نوعیت کی تحریکیں صرف بحث و نزاع کا شکار ہو کر رہ گئیں۔

ریفارمیشن کی تحریک سولھویں صدی کے یورپ میں مسیحیت کے درمیان اٹھی۔ یہ اصلاح مذہب کی تحریک تھی۔ اس کے نتیجہ میں عیسائیوں میں ایک نیا فرقہ وجود میں آیا جس کو پروٹسٹنٹ کہا جاتا ہے۔ پروٹسٹینٹزم (protestantism) کیا تھی۔ وہ دراصل منظم چرچ کے خلاف فطرت انسانی کی بغاوت تھی۔ کیتھولک سسٹم کے مطابق، ایک انسان کا ربط خدا سے صرف چرچ کی معرفت قائم ہوسکتا تھا۔ جب کہ انسان چاہتا تھا کہ وہ اپنے خدا سے براہ راست مربوط ہوسکے۔ اس تضاد نے مسیحیت میں ریفارمیشن کی تحریک پیدا کی (15/99)

دوسرے تمام مذاہب میں بعد کو عملاً یہی صورت پیش آئی۔ مرور زمانہ سے ان میں تبدیلی

اور تغیر واقع ہو گیا۔ اس کے نتیجہ میں یہ مذاہب اپنی اصل ابتدائی صورت پر باقی نہ رہے ۔ وہ اپنی مروجہ صورت کے اعتبار سے انسانی فطرت کے لیے غیر مطابق ہو گئے ۔

اس عام تجربہ کی بنا پر جدید طبقہ کی طرف سے یہ مانگ شروع کر دی گئی کہ اسلام میں بھی ریفارم لاؤ، تاکہ اس کو بدلے ہوئے زمانہ کے مطابق بنایا جا سکے ۔ مگر یہ قیاس مع الفارق ہے ۔ دوسرے مذاہب تغیرات کا شکار ہونے کی وجہ سے اپنی اصل حیثیت کھو بیٹھے ہیں ۔ اس بنا پر ان میں ریفارم کے عمل کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ ان کو بدلے ہوئے حالات کے مطابق بنایا جائے ۔

مگر اسلام کا معاملہ بالکل مختلف ہے ۔ اسلام ایک محفوظ مذہب ہے، وہ اب بھی اپنی اصل ابتدائی حالت پر باقی ہے ۔ اس لیے اسلام ابدی قدر کا حامل ہے ۔ اسلام اسی طرح ہر زمانہ میں اپنی معنویت کو برقرار رکھتا ہے جس طرح قدرت کے دوسرے قوانین ابدی طور پر اپنی معنویت کو مسلسل برقرار رکھے ہوئے ہیں ۔ اسلام آج بھی فطرت انسانی کے ساتھ اتنی ہی مطابقت رکھتا ہے جتنا کہ اول دن وہ اس سے مطابقت رکھتا تھا ۔

مثال کے طور پر بعض مذاہب میں اپر کاسٹ (اونچی ذات) اور لور کاسٹ (نیچی ذات) کا تصور پایا جاتا ہے ۔ یہ فرق معاشی یا تعلیمی حالت پر مبنی نہیں ہے ۔ بلکہ وہ پیدائش پر مبنی ہے یعنی ان مذہبوں کے روایتی عقیدہ کے مطابق، آدمی جنم ہی سے اونچا اور جنم ہی سے نیچا ہوتا ہے ۔ ان مذاہب کے قوانین کے مطابق، نیچی ذات کے آدمی کے لیے امید کی ایک ہی صورت ہے اور وہ موت ہے :

The legal condition of the Sudra left him only death as a means of improving his condition. (16/858)

اس قسم کا عقیدہ قدیم دنیا میں قابل قبول ہو سکتا تھا ۔ مگر آج کی دنیا میں وہ نہیں چل سکتا ۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس میں ریفارم لایا جائے اور اس کو عصر حاضر کے مانے ہوئے تصور کے مطابق بنایا جائے ۔ مگر اسلام کے لیے اس قسم کا کوئی مسئلہ نہیں ۔ کیوں کہ اسلام میں اول دن سے انسانی برابری کا تصور موجود ہے ۔ اسلام کے تصور انسانیت میں اور عہد جدید کے تصور انسانیت میں کوئی ٹکراؤ نہیں ۔

تاہم زمانی تبدیلی کا ایک اور مسئلہ ہے۔ وہ عین فطری ہے اور وہ اسلام میں بھی بار بار پیش آتا ہے۔ مگر یہ اصلاح یا تبدیلی کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ وہ ازسرنو تطبیق کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ کا حل اصلاح نہیں ہے بلکہ اجتہاد ہے۔ اصلاح خود اصل مذہب میں ترمیم کے لیے ہوتی ہے۔ جب کہ اجتہاد کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کے ابدی احکام کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کر کے اس کو سمجھا جائے اور پھر اس کو اس کی اصل اسپرٹ کے ساتھ نئے حالات پر ازسرنو منطبق کیا جائے۔ ریفارم اگر نظر ثانی (revision) کا نام ہے تو اجتہاد تطبیق نو (re-application) کا نام۔

نئے پیدا ہونے والے مسائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک جزئی نوعیت کے مسائل، اور دوسرے کلی نوعیت کے مسائل۔ اگرچہ دونوں ہی قسم کے مسئلوں میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مگر دونوں کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

جزئی نوعیت کے مسائل پہلے بھی بار بار پیش آئے اور آج بھی وہ بار بار پیش آسکتے ہیں۔ مثلاً قدیم عرب میں تحریری ریکارڈ رکھنے کا رواج نہ تھا۔ تمام معاملات سادہ طور پر یادداشت کے تحت انجام دیے جاتے تھے۔ چنانچہ حدیث کی کتابوں میں کتاب الصوم کے تحت آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم امی لوگ ہیں۔ ہم نہ لکھتے ہیں اور نہ ہم حساب کرتے ہیں: إنّا اُمّةٌ اُمّيّةٌ لا نكتُبُ ولا نَحسِبُ (فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۴/۱۵۱)

حضرت عمر فاروقؓ کے زمانۂ خلافت میں اس وقت کے متمدن ممالک اسلامی سلطنت میں شامل ہوئے تو معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے یہاں حساب وکتاب کے لیے باقاعدہ رجسٹر ہوتے ہیں۔ خلیفہ دوم کے حکم سے تحریری ریکارڈ کا یہ نظام پوری طرح اسلام میں اختیار کر لیا گیا۔ اسلامی تاریخ میں اس کو دیوان کہا جاتا ہے۔ یہ واضح طور پر اجتہاد کی ایک مثال تھی۔ اگر وہ اجتہاد سے کام نہ لیتے تو لا نکتب ولا نحسب کو بالکل لفظی معنی میں لے کر اپنی سابقہ حالت پر قائم رہتے اور غیر مسلم قوموں کے رواج کے مطابق اپنے یہاں دفاتر کا وہ نظام قائم نہ کرتے جس کی تفصیل مولانا شبلی نعمانیؒ نے اپنی کتاب الفاروق کی جلد دوم میں جمع کی ہے۔

موجودہ زمانہ میں بھی اس نوعیت کے بہت سے نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں۔ مثلاً زراعت الاعضاء یا اعضاء کی منتقلی (organ transplants) کا مسئلہ۔ اس قسم کے مسائل پر علماء نے

اجتہاد و قیاس کے ذریعہ فتوے دیے ہیں (العالم الاسلامی، مکہ، ۵ - ۱۱ رجب ۱۴۱۶ھ) یہ جزئی اجتہاد کی ایک مثال ہے۔

مگر کبھی حالات میں کلی نوعیت کا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اس وقت کلی نوعیت کے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس دوسری نوعیت میں اجتہاد کی ضرورت اول الذکر قسم سے بھی زیادہ ہے۔ اول الذکر نوعیت کے مسائل میں اجتہاد نہ کرنے سے اگر جزئی نقصان کا اندیشہ ہے تو ثانی الذکر نوعیت کے مسائل میں اجتہاد نہ کرنے سے کلی نقصان کا اندیشہ۔

موجودہ زمانہ غیر معمولی تبدیلیوں کا زمانہ ہے۔ اس زمانہ میں بہت سے ایسے نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں جو قدیم زمانہ میں موجود نہ تھے۔ ضرورت ہے کہ آج کلی نوعیت کے اجتہاد سے کام لیا جائے۔ بصورت دیگر، ملت اسلام موجودہ زمانہ میں اپنا مقام حاصل نہ کر سکے گی اور اپنا کردار ادا کرنے میں بھی ناکام رہے گی۔

اس طرح کے معاملہ میں مجتہدانہ بصیرت کا فقدان کتنا تباہ کن ہو سکتا ہے، اس کی ایک مثال لیجئے۔ قدیم زمانہ میں توحید کے داعیوں نے جب توحید کی دعوت دی تو حکومت وقت نے ان کو ظلم کا نشانہ بنایا۔ مگر آج ایسا نہیں ہوتا۔ اس فرق کو دیکھ کر کچھ لوگوں نے یہ رائے قائم کر لی کہ آج دعوت اسلام کا جو کام ہے وہ غلط تصور اسلام پر قائم ہے۔ یہ لوگ اصل اسلام کی دعوت نہیں دیتے، اس لیے لوگوں کے ساتھ ان کا ٹکراؤ بھی پیش نہیں آتا۔ اگر وہ صحیح اسلام کی دعوت دیتے تو ضرور ایسا ہوتا کہ انھیں ستایا جاتا اور ان کو گولیوں کا نشانہ بنایا جاتا۔

اس مفروضہ کو لے کر انھوں نے بطور خود اسلام کی ایسی سیاسی اور انقلابی تعبیر کی کہ اسلام حکمراں طبقہ کا مدمقابل بن گیا۔ انھوں نے کہا کہ توحید سے مراد سیاسی توحید ہے۔ اس کا مطلب ایک خدا کے سوا تمام حاکموں کی سیاسی بغاوت ہے۔ اسلام کا مطلب یہ ہے کہ انسانی حاکموں سے لڑ کر انھیں اقتدار سے بے دخل کیا جائے اور خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے ساری دنیا پر مسلم حکومت کا قیام عمل میں لایا جائے۔

بہت سے مسلم نوجوان اسلام کی اس سیاسی تعبیر سے متاثر ہوئے۔ اور پھر انھوں نے انسانی حاکموں کا باغی بن کر ساری دنیا میں گن اور بم کا کلچر چلا دیا۔ اب ہر جگہ حکمرانوں کی طرف سے

ان نئے " داعیان اسلام " پر تشدد کیا جانے لگا۔ یہ دیکھ کر مذکورہ مفکرین نے اعلان کر دیا کہ دیکھو، یہ ہے اصل اسلام۔ چنانچہ جو لوگ اس کے لیے کھڑے ہوئے ان کے ساتھ بھی حکومت وقت کی طرف سے وہی تشدد کیا جانے لگا جو ماضی کے داعیوں کے ساتھ کیا گیا تھا۔

مگر یہ اجتہادی صلاحیت کے فقدان کا نتیجہ تھا، وہ صحیح اسلام کے لیے کھڑے ہونے کا نتیجہ نہ تھا۔ یہ جو کچھ ہوا یا ہو رہا ہے وہ تمام تر خود ساختہ سیاسی بغاوت کی بنا پر ہے نہ کہ حقیقۃً اسلام کی دعوت کو لے کر اٹھنے کی بنا پر۔ یہ مفکرین در اصل مجتہدانہ بصیرت سے محروم ہونے کی وجہ سے قدیم و جدید کے فرق کو سمجھ نہ سکے اور انھوں نے انتہائی غیر ضروری طور پر جدید مسلم نسلوں کو تشدد کے غار میں دھکیل دیا۔

اصل یہ ہے کہ دور اول کے اسلامی انقلاب کے بعد تاریخ انسانی میں ایک نیا عمل جاری ہوا۔ یہ جمہوریت اور آزادی کا عمل تھا۔ یہ اس دور کو ختم کرنے کا عمل تھا جس کے تحت ملک کے ہر فرد کے لیے حکمرانوں کے مذہب کو ماننا ضروری تھا۔ جو آدمی حکمران کے مذہب کو نہ مانے اس کو مذہبی تعذیب (religious persecution) کا شکار ہونا پڑتا تھا۔ چنانچہ اس زمانہ میں صرف موحدین ہی حکمرانوں کے ظلم کا شکار نہیں بنے بلکہ ہر اس مذہب کے ماننے والوں کو اقتدار کی طرف سے ظلم کا نشانہ بنایا گیا جو ان سے الگ اپنا کوئی مذہبی عقیدہ رکھتا تھا۔ مثلاً شام و فلسطین کے علاقہ میں یہودی حاکموں نے عیسائیوں پر ظلم کیا۔ اس کے بعد عیسائی بادشاہوں نے یہودیوں کو اپنے ظلم کا نشانہ بنایا۔ اسی طرح ہندستان میں مشرک راجاؤں نے بدھوں پر زبردست مظالم کیے۔ وغیرہ :

Religious persecutions have affected members of all the major religions. (VII/888)

اسلام کے دور اول میں جو عظیم انقلاب آیا اس نے اصولی طور پر اس مذہبی تعذیب کا خاتمہ کر دیا۔ تاہم اس قسم کی عمومی برائی کبھی یک لخت ختم نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ تدریج کے ساتھ ختم ہوتی ہے۔ چنانچہ اسلامی انقلاب نے جب اس کے خاتمہ کا اصولی اعلان کیا اور اس کی بنیاد پر اپنے دائرہ میں ایک عملی نظام بھی بنا دیا تو اس کے بعد یہ ہوا کہ وہ خود تاریخ انسانی میں ایک عملی پراسس کے طور پر شامل ہو گیا۔ یہ پراسس مسلسل چلتا رہا۔ یہاں تک کہ بیسویں صدی میں یہ تاریخی عمل اپنی تکمیل کو پہنچ گیا۔

چنانچہ اب ساری دنیا سے قدیم طرز کے مذہبی ظلم کا بھی خاتمہ ہوگیا۔ اب اسلام کا قافلہ مذہبی آزادی کے دور میں ہے۔ اب وہ قدیم مذہبی تعذیب کے دور سے مکمل طور پر باہر آچکا ہے۔

یہ انقلاب اللہ تعالیٰ کا ایک عظیم انعام تھا۔ موجودہ زمانہ میں اللہ تعالیٰ نے ایک طرف ابلاغ کے جدید ذرائع انسان کے اوپر کھول دیے۔ دوسری طرف مکمل مذہبی آزادی کو عالمی سطح پر انسان کا مطلق حق تسلیم کر لیا گیا۔ اس طرح تاریخ میں پہلی بار داعیان توحید کو یہ موقع حاصل ہوگیا کہ وہ خدا کے پیغام کو بلا روک ٹوک ساری دنیا میں پہنچا سکیں۔

مگر عین اسی وقت اسلام کی خود ساختہ سیاسی اور انقلابی تعبیر کا فتنہ ظاہر ہوا۔ اس نے انتہائی غیر ضروری طور پر داعی اور مدعو کے درمیان وہ بے فائدہ جنگ برپا کر دی جو خدا نے سیکڑوں سال کے عمل کے بعد بالکل ختم کر دی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دعوت حق کے تمام جدید امکانات تباہ ہو کر رہ گئے۔ مدعو انتہائی غیر واقعی طور پر داعی کا حریف بن گیا۔ دونوں کے درمیان داعیانہ تعلق ایک خود پیدا کردہ حریفانہ تعلق میں تبدیل ہوگیا۔

عصر حاضر میں اسلامی فکر کی تشکیل نو کا کام جتنا ضروری ہے اتنا ہی زیادہ وہ مشکل بھی ہے یہ ایک ایسا کام ہے جس میں ایک طرف اگر عصر حاضر کا گہرا مطالعہ ضروری ہے تو اسی کے ساتھ یہ بھی لازم ہے کہ آدمی کو اسلام کی تعلیمات اور اس کی روح سے کامل درجہ کی واقفیت حاصل ہو۔ اس دو طرفہ شرط میں ادنیٰ کمی بھی بھیانک غلطی تک پہنچانے کا سبب بن سکتی ہے۔

اس کی ایک مثال "امامت اقوام" کا وہ جدید نظریہ ہے جس کو کچھ مسلم مفکرین نے اسلام کی انقلابی تعبیر کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق، مسلمان سارے عالم کے قائد اور حاکم ہیں۔ مسلمانوں کو خدا کی طرف سے یہ منصب عطا کیا گیا ہے کہ وہ "انسانی حاکموں" کو بزور تمام دنیا میں اقتدار سے ہٹائیں اور انسانوں کے اوپر خدا کی حکومت (عملی طور پر خود اپنی حکومت) قائم کر دیں۔

اس نام نہاد انقلابی نظریہ کے لیے قرآن یا حدیثِ رسول میں کوئی دلیل نہیں۔ اس کی دلیل عہد صحابہ کے ایک واقعہ سے نکالی گئی ہے۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ خلیفہ ثانی عمر فاروقؓ کے زمانہ میں جب ایرانی حکومت سے مسلمانوں کا ٹکراؤ ہوا۔ تو اس دوران مسلم لشکر کے سردار سعد بن ابی وقاصؓ نے گفت و شنید کے لیے کچھ وفد ایرانی حکمرانوں کے یہاں بھیجے۔ ان میں سے ایک ربعی بن عامر تھے۔

ربعی بن عامر جب ایرانی سپہ سالار رستم کے دربار میں پہنچے تو رستم سے ان کی لمبی گفتگو ہوئی۔ اس کا ایک حصہ یہ تھا :

فقال رستم ماجاء بکم۔ فقال : اللّٰہ ابتعثنا۔ واللّٰہ جاء بنا لنخرج من شاء من عبادۃ العباد الی عبادۃ اللّٰہ (تاریخ طبری)

رستم نے پوچھا کہ تم کس لیے ہمارے ملک میں آئے ہو۔ انھوں نے کہا کہ ہم کو اللہ نے بھیجا ہے۔ اور ہم کو اللہ لے آیا ہے تاکہ وہ جس کو چاہے اس کو ہم بندوں کی عبادت سے نکال کر خدا کی عبادت کی طرف لے آئیں۔

صحابی کی اس تقریر سے مذکورہ سیاسی نظریہ نکالنا بلاشبہہ ایک نامحمود جسارت ہے۔ حتی کہ وہ اسلام کی تصویر کو بگاڑنے کے ہم معنی ہے۔ صحابی کے مذکورہ قول میں اسلام کی توسیعی انسانیت (extended humanity) کو بتایا گیا ہے۔ مگر عدم واقفیت کی بنا پر غلط تعبیر کرکے اس کو اسلام کی توسیعی سیاست (extended politics) کے معنی میں لے لیا گیا۔ یہ یقینی طور پر صحابی کے ایک قول کی نہایت غلط توجیہہ ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اس وقت ایرانی حاکموں اور اہل اسلام کے درمیان جنگ پیش آئی۔ لیکن جنگ کی حیثیت پورے معاملہ میں محض اضافی یا اتفاقی تھی۔ وہ اس کا اصل مطلوب نہ تھی۔

اس زمانہ میں ساری دنیا میں انسانیت اونچے اور نیچے طبقوں میں بٹی ہوئی تھی۔ کچھ لوگوں کے صرف حقوق ہی حقوق تھے، اور کچھ لوگوں کی صرف ذمہ داریاں ہی ذمہ داریاں۔ کچھ لوگ خدا کے نمائندہ بن کر دوسروں کو اپنا غلام بنائے ہوئے تھے۔ عمومی مساوات کا تصور دنیا سے ختم ہو گیا تھا۔ خود ایران کے حکمراں اپنے آپ کو مالک اور دوسروں کو اپنا مملوک سمجھ رہے تھے۔

اس وقت اصحاب رسولؐ اور اہل ایمان انسانیت کا پیغام لے کر اٹھے۔ وہ تمام انسانوں کی محبت میں سرشار تھے اور دوسروں کو بھی یہ سبق دینا چاہتے تھے کہ وہ تمام انسانوں سے محبت کریں۔ وہ پوری دنیا کے انسانوں کے لیے اخوت اور مساوات کا پیکر بن چکے تھے، اور اب چاہتے تھے کہ دوسرے انسان بھی اسی طرح اخوت اور مساوات کے رنگ میں رنگ جائیں۔ خلاصہ یہ کہ وہ لوگوں کے درمیان انسانیت کی ٹھنڈی ہوائیں چلانے کے لیے اٹھے تھے نہ کہ گن کلچر چلا کر

لوگوں کے اوپر اپنی سیاسی حکمرانی قائم کرنے کے لیے۔

اسلام کی تشریح نو عملی اعتبار سے نہایت مشکل ہے۔ یہ ایک اجتہادی نوعیت کا کام ہے۔ چنانچہ لوگوں کو وہ ہمیشہ ایک نیا کام دکھائی دیتا ہے۔ یہ کام جب بھی کیا جائے گا وہ اس عوامی نفسیات کا شکار ہوگا جس کو عربی مقولہ میں (الناس اعداء ما جہلوا) کہا گیا ہے۔ یعنی لوگ اس چیز کے دشمن بن جاتے ہیں جس کو وہ نہ جانتے ہوں۔ اس نفسیاتی کمزوری کی بنا پر ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کی تشریح نو کو لوگ نیا دین سمجھ لیتے ہیں۔ اور اس کو مٹانے کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہ رکاوٹ انتہائی غیر معمولی ہے۔ کیوں کہ وہ اپنوں کی طرف سے پیش آتی ہے۔ اس دنیا کا معاملہ یہ ہے کہ اغیار کی مخالفت آدمی کو ہیرو بناتی ہے اور اپنوں کی مخالفت آدمی کو زیرو بنا دیتی ہے۔ اس لیے اس مشکل کام کو وہی لوگ کر سکتے ہیں جو غیر معمولی یقین اور غیر معمولی جرأت کا سرمایہ اپنے پاس رکھتے ہوں۔

اس معاملہ کی ایک سادہ مثال لیجئے۔ میری گفتگو ایک مسلم دانشور سے ہوئی۔ انھوں نے شکایت کی کہ آپ اپنی تحریروں میں ہمیشہ یک طرفہ بات کرتے ہیں۔ اس ملک میں مسلمانوں کے ساتھ ظلم اور تعصب ہو رہا ہے۔ مگر آپ کبھی اس کے خلاف نہیں لکھتے۔ مجھے تو آپ کی باتیں خیالی معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے سرسید احمد خاں کی تعریف کی۔ انھوں نے کہا کہ اس دور میں سرسید ہی ایک ایسے شخص تھے جنھوں نے مسلمانوں کی سچی رہنمائی کی۔

میں نے کہا کہ آپ ہمارے پیغام کو نہیں سمجھے۔ مزید یہ کہ آپ سرسید کی تعریف کرتے ہیں مگر آپ سرسید کو بھی نہیں سمجھ سکے۔ آپ جانتے ہیں کہ سرسید کا زمانہ وہ ہے جب کہ انگریز اس ملک پر حکومت کرتا تھا۔ اس زمانہ کے بیشتر لیڈر انگریزوں کو اسلام کا اور مسلمانوں کا دشمن نمبر ایک بتاتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ انگریزوں نے مسلمانوں کو ہر اعتبار سے پیچھے دھکیل دیا ہے۔ سب سے پہلا کام یہ ہے کہ انگریزوں کو اس ملک سے نکالا جائے۔ اس سیاسی مسئلہ کو حل کیے بغیر مسلمانوں کی تعمیر و ترقی کا کوئی کام نہیں ہو سکتا۔

مگر سرسید نے ان صحیح یا غلط مظالم کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ انگریزوں کے خلاف انھوں نے کوئی احتجاجی تحریک نہیں چلائی، حتیٰ کہ انگریزوں کو ملک بدر کرنے کی تحریک میں بھی وہ شریک نہیں ہوئے۔ اس کے بجائے انھوں نے یہ کیا کہ مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف توجہ دلائی۔ سرسید کی ترجمانی کرتے ہوئے حالی نے اپنی مسدس میں یہ شعر کہا :

حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں ترقی کی راہیں سراسر کھلی ہیں

اس وقت کے حالات کے لحاظ سے اس کا مطلب یہ تھا کہ اگرچہ ہندستان میں انگریزی حکومت کے پیدا کردہ مسائل ہیں۔ مگر اسی کے ساتھ اور اسی وقت یہاں مواقع کار بھی موجود ہیں۔ تم لوگ مسائل کو نظر انداز کرو، اور عمل کے مواقع کو استعمال کرکے ترقی حاصل کرو۔

آپ سرسید کی شخصی تعریف کر رہے ہیں۔ مگر سرسید کے پیغام اور ان کے طریق کار کو دوبارہ زندہ کرنے کے مخالف ہیں، آپ کا یہ تضاد بھی کیسا عجیب ہے —— یہی عام انسانی حالت ہے۔ لوگ ماضی کی "تحریک سرسید" کی تعریف کرتے ہیں، مگر وہ حال کی "تحریک سرسید" کے مخالف بن جاتے ہیں۔

موجودہ زمانہ میں اسلام کے خلاف زبردست غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ اس کی آخری حد یہ ہے کہ دین رحمت لوگوں کی نظر میں دین تشدد بن گیا ہے۔ پیغمبر اسلام ؐ نے اپنے بارہ میں فرمایا کہ میں نبی رحمت (نبی الرحمۃ) ہوں۔ مگر موجودہ زمانہ کے مسلمانوں نے اپنے پیغمبر کی جو نمائندگی کی ہے، اس کے مطابق آپ لوگوں کو تشدد کے پیغمبر (نبی العنف) دکھائی دینے لگے ہیں۔

اس مسئلہ کا حل یہ نہیں ہے کہ ہم اس کو اسلام کے خلاف سازش یا دشمنوں کا پروپگنڈا کہنا شروع کر دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سنگین مسئلہ کا بھی نہایت گہرا تعلق اسلام کی تشریح نو سے ہے۔ یہ مسئلہ خود مسلمانوں کی متشددانہ تعبیرات کے نتیجہ میں پیدا ہوا ہے۔ جب تک مجتہدانہ انداز میں اسلام کی از سر نو تشریح نہ کی جائے، نہ مسلمانوں کا متشددانہ عمل ختم ہوگا اور نہ ایسا ہوگا کہ اسلام کے خلاف لوگوں کی غلط فہمیاں دور ہو جائیں۔

اس مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ نیز منصفانہ انداز میں مطالعہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہ کسی سازش کی بنا پر نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ اس کی پیدائش کا سبب یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں اسلام کی جو تشریح نو درکار تھی اس کو پیش کرنے میں ہمارے علماء و مفکرین ناکام رہے۔ اسلام جو دین حق اور دین فطرت ہے، اس کے خلاف موجودہ منفی پروپگنڈا دراصل خود مسلم علماء اور مفکرین کی کوتاہیوں کی قیمت ہے نہ کہ مفروضہ اعداء اسلام کی کوئی سازش۔

اس کی ایک مثال لیجئے۔ ۲۷ نومبر ۱۹۹۵ کو ہمارے دفتر میں دہلی کے دو تعلیم یافتہ اصحاب آئے۔ ایک مسٹر نسیم نقوی (Tel. 528099) اور دوسرے مسٹر ارن کمار (Tel. 6851387) جو مسٹر نسیم نقوی کے گہرے دوست ہیں۔ اتفاق سے اس وقت میرے سامنے مسٹر ارن شوری کی تازہ کتاب ورلڈ آف فتوی (The World of Fatwas) رکھی ہوئی تھی۔ چنانچہ "فتوی" کے موضوع پر گفتگو شروع ہو گئی۔

میں نے کہا کہ مسٹر ارن شوری نے اپنی اس کتاب میں فتوی کو شریعت کی عملی صورت (Shariah in action) کہا ہے ۔ یہ بات سراسر غلط ہے ۔ فتوی شریعت کی عملی صورت نہیں ہے ۔ وہ کسی جزئی معاملہ میں ایک عالم کی رائے (opinion) ہے جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی ۔ شریعت مقدس ہے مگر فتوی مقدس نہیں ، خواہ وہ کتنے ہی بڑے عالم کا فتوی کیوں نہ ہو ۔

امام شافعیؒ کا قول فتوی کی حیثیت کی نہایت صحیح ترجمانی ہے ۔ انھوں نے کہا کہ ہماری رائے درست ہے احتمال خطا کے ساتھ ، اور دوسروں کی رائے خطا ہے احتمال صحت کے ساتھ ۔ اور جو شخص ہمارے قول سے بہتر قول لے آئے تو ہم اس کو قبول کر لیں گے (رأینا صواب یحتمل الخطأ و رأی غیرنا خطأ یحتمل الصواب ، ومن جاء بافضل من قولنا قبلناه) مثال کے طور پر امام ابو حنیفہؒ نے فتوی دیا کہ ایک غیر عربی داں ایرانی نومسلم نماز میں سورہ فاتحہ فارسی زبان میں پڑھ سکتا ہے ۔ صاحبین (قاضی ابو یوسفؒ ، امام محمدؒ) نے اس سے اختلاف کیا ۔ بعد کو امام ابو حنیفہؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ فتوی اپنے آخری درجہ میں پہنچ کر بھی صرف ایک انسانی رائے ہے ، وہ کسی بھی درجہ میں مقدس شریعت کا کوئی لازمی حصہ نہیں ۔ شریعت کی حقانیت کو جانچنے کا معیار خدا اور رسولؐ کا کلام ہے ۔ کوئی انسانی کلام اس کا معیار نہیں بن سکتا ، کیوں کہ انسان کا کلام ایک اضافی کلام ہے ، وہ غلط بھی ہو سکتا ہے اور درست بھی ۔

مسٹر ارن کمار نہایت شریف اور بے تعصب آدمی ہیں ۔ وہ کسی بھی درجہ میں اسلام کے معاند نہیں ۔ مگر انھوں نے ایک ایسی بات کہی جو میرے لیے سخت حیرت ناک تھی ۔ انھوں نے کہا کہ آپ نے تو فتوی کا کچھ اور ہی مطلب بتایا ۔ ہم تو اب تک یہ سمجھتے تھے کہ فتوی کا مطلب سزائے موت (death sentence) ہے ۔

مسٹر ارن کمار جیسے مسلم دوست کو اتنی بڑی غلط فہمی کیسے ہوئی کہ انھوں نے فتوی کو سزائے موت کا حکم سمجھ لیا ۔ اس کا واحد سبب سلمان رشدی کے خلاف آیات اللہ خمینی کا فتوی (۱۹۸۵) تھا ۔ سلمان رشدی کی کتاب (سیٹنک ورسز) کی اشاعت کے بعد ایران کے آیات اللہ روح اللہ خمینی نے یہ فتوی دیا کہ رشدی شاتم رسولؐ ہے ، اس کو قتل کر دیا جائے ۔ اس فتوے کی اشاعت کے بعد ساری دنیا کی میڈیا (اخبار ، ریڈیو ، ٹی وی) نے اس کو خوب خوب پبلسٹی دی ۔ ساری دنیا میں اس کا چرچا ہونے لگا کہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اسلام یا پیغمبر اسلامؐ کے خلاف کچھ لکھے یا بولے تو اس کو فوراً قتل کر دو ، اس کو

ہرگز زندہ نہ چھوڑو۔ مزید یہ کہ کسی کو مجرم بتاکر اس کو قتل کرنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ اس قسم کا ایک فتویٰ کسی عالم کی طرف سے جاری کر دیا جائے۔

بے شمار غیر مسلم اس واقعہ سے پہلے "فتویٰ" کے لفظ سے ناآشنا تھے، اب انھوں نے بار بار ان باتوں کو سنا۔ ایک طرف فتویٰ، اور دوسری طرف شاتم کے لیے قتل کی سزا۔ وہ سمجھے کہ فتویٰ سے مراد قتل کی سزا ہے۔ جب کسی کو موت کی سزا دینا ہو تو اسلام میں اس کے خلاف ایک حکم جاری کیا جاتا ہے جس کا نام فتویٰ ہے۔ اور جب کسی کے خلاف فتویٰ جاری ہو جائے تو تمام مسلمانوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ جہاں پائیں اس کو قتل کر ڈالیں۔

فتویٰ کا یہ تصور احمقانہ حد تک بے بنیاد ہے۔ مگر خود مسلم نمائندوں کی غلط نمائندگی سے یہ بات ساری دنیا میں مشہور ہو گئی۔ موجودہ زمانہ میں جن چیزوں نے اسلام کو لوگوں کی نظر میں دین رحمت کے بجائے دین تشدد بنا دیا ہے، ان میں بلاشبہ سرفہرست یہی واقعہ ہے۔

فتویٰ کا دائرہ نہایت محدود دائرہ ہے۔ فتویٰ شریعت کے جزئی یا غیر منصوص امور میں صرف ایک عالم کی رائے (opinion) کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں اس چیز کا قائم مقام نہیں ہے جس کو قضا کہا جاتا ہے۔

ایک ایسا جرم جس کی سزا شریعت میں موت مقرر کی گئی ہو، اس کا تعلق یقینی طور پر عدالت سے ہے نہ کہ فتویٰ سے۔ ایسے معاملہ میں فتویٰ جاری کرنا ایک مجرمانہ جسارت کے ہم معنی ہے۔ جب کسی شخص سے ایک ایسا جرم سرزد ہو جو سزائے موت کو مستلزم ہو تو اس کا معاملہ باقاعدہ اور بااختیار عدالت میں لایا جائے گا۔ وہاں گواہیاں پیش ہوں گی۔ شخص ماخوذ کو اپنی صفائی کا موقع دیا جائے گا۔ اس قسم کی تمام ضروری شرائط کو پورا کرنے کے بعد صرف بااختیار عدالت کو یہ حق ہے کہ دلائل و شواہد کی روشنی میں وہ جو فیصلہ مناسب سمجھے اس کا اعلان کرے۔

ایران کے آیات اللہ روح اللہ خمینی نے جب اس قسم کا فتویٰ جاری کیا تو تمام دنیا کے علماء پر فرض تھا کہ اس کی تردید میں وہ متفقہ بیان شائع کریں۔ وہ اعلان عام کے ذریعہ لوگوں کو بتائیں کہ سزائے موت کا تعلق فتویٰ سے نہیں ہے بلکہ قضا (عدالت) سے ہے۔ اسلام میں ہرگز اس کی گنجائش نہیں کہ ایک شخص محض اپنے فتوے کے ذریعہ کسی کے قتل کا حکم جاری کر دے۔ کوئی مجرم قتل کی سزا کا

مستوجب صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ اسلامی عدالت میں تمام ضروری کارروائی کے بعد اس کا جرم پوری طرح ثابت ہو جائے۔ اور ایک بااختیار قاضی اس کے معاملہ میں اپنے فیصلہ کا اعلان کر دے۔

مگر علماء نے یا تو مذکورہ فتوے کی تائید کی یا اس کے بارہ میں وہ خاموش رہے۔ اور یہ دونوں فعل یکساں طور پر شریعت کے خلاف تھا۔ برائی کی حمایت اگر براہ راست طور پر اس کی تائید ہے تو اس کے علم کے باوجود اس پر چپ رہنا بالواسطہ طور پر اس کی تائید۔

موجودہ زمانہ کے مسائل میں ایک قسم ان مسائل کی ہے جو صرف زمانہ کے حالات سے متاثر ہو کر پیدا ہوئے اور بعد کو وہ اسلام کا حصہ سمجھ لیے گئے۔ حالاں کہ ان کا اصل اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا۔ وہ حقیقۃً زمانی تاثر کی پیداوار تھے نہ کہ اسلامی تعلیمات کی پیداوار۔

انھیں میں سے ایک مسئلہ قومیت (nationality) کا مسئلہ ہے۔ اگرچہ عملی طور پر یہ صورت حال ہے کہ ہر مسلمان جب وہ پاسپورٹ بنواتا ہے تو اس کے فارم پر قومیت کے خانہ میں وہ اپنے آپ کو انڈین (یا جرمن یا فرنچ یا امریکن) لکھتا ہے۔ اس میں کسی بھی طبقہ کے مسلمان کا کوئی استثناء نہیں۔ مگر ذہنی طور پر یہ چیز ابھی تک اس کے شعور کا حصہ نہ بن سکی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان (بشمول انڈیا) اس تضاد کا شکار ہیں جس کو ایک مصری نژاد امریکن نے تشخص کا بحران (crisis of identity) سے تعبیر کیا ہے۔

انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول میں (سیاسی ضرورت کے تحت نہ کہ شرعی تقاضے کے تحت) ساری مسلم دنیا میں ایسی تحریکیں اٹھیں جنھوں نے مسلمانوں کو یہ ذہن دیا کہ اسلام ایک عالمی قومیت ہے، اور مسلمان اس عالمی قومیت کے بین اقوامی شہری ہیں۔ پان اسلام ازم، خلافت تحریک، عالمی حکومت الٰہیہ، خدام کعبہ، الاخوان المسلمون تحریک پاکستان، وغیرہ، سب نے کسی نہ کسی اعتبار سے مسلمانوں کے اندر اسی قسم کا ذہن بنایا۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کا ذہن آج شعوری یا غیر شعوری طور پر یہی ہے۔

مگر یہ فکر واضح طور پر جدید تصور قومیت سے ٹکراتا ہے۔ جدید دور میں قومیت کا تعلق وطن (homeland) سے مانا جاتا ہے۔ جب کہ مسلمان، دور جدید کی مسلم تحریکوں کے زیر اثر، اپنی قومیت کو اپنے مذہب سے وابستہ کئے ہوئے ہیں۔ اس تضاد نے جدید دور کے مسلمانوں کے لیے دو میں سے ایک برائی کو ناگزیر بنا دیا ہے۔ یا تو وہ اپنے ملک میں باغی بن کر رہیں۔ کیوں کہ وطنی قومیت کو نہ ماننا

اہل ملک کی نظر میں بغاوت کے ہم معنی ہے۔ دوسرا بدل ان کے لیے یہ ہے کہ وہ منافقانہ روش اختیار کرلیں۔ یعنی دل کے اندر تو وطنی قومیت کے منکر بنے رہیں، مگر عملی زندگی میں ہر جگہ اپنی قومیت وہی ظاہر کریں جو ملکی حالات کا تقاضا ہے۔

غیرمسلموں کی طرف سے یہ مسئلہ بار بار مختلف صورتوں میں اٹھایا گیا ہے۔ انگلش میگزین سنڈے (۱۹- ۲۵ نومبر ۱۹۹۵) میں مسٹر ارن شوری کا ایک تفصیلی انٹرویو چھپا ہے۔ اس میں انھوں نے یہ کہا ہے کہ ایک شخص اگر گڈ مسلم ہے تو وہ گڈ انڈین (یا گڈ فرنچ، گڈ جرمن) نہیں ہوسکتا۔

۲۸ نومبر ۱۹۹۵ کو میں نے یہ انٹرویو پڑھا۔ اس کے فوراً بعد میں نے مسٹر ارن شوری کو ٹیلی فون کیا۔ میں نے کہا کہ یہ کیسی بات آپ نے کہہ دی۔ آپ کی تعریف کے مطابق، میں گڈ مسلم ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ میں ایک گڈ انڈین بھی ہوں۔ میں نے کہا کہ اگر میں گڈ انڈین نہیں ہوں تو سارے ملک میں کوئی بھی شخص گڈ انڈین نہیں۔ حتیٰ کہ میں کہوں گا کہ اگر کوئی شخص مجھ کو گڈ انڈین نہ مانے تو اس کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ مہاتما گاندھی بھی گڈ انڈین نہیں تھے۔

مسٹر ارن شوری نے فوراً اس کی تردید کی۔ انھوں نے کہا کہ میں تو آپ کی بہت عزت کرتا ہوں۔ آپ پورے معنوں میں ایک گڈ انڈین ہیں۔ میں نے اپنے انٹرویو میں آپ کا نام لے کر آپ کی بہت تعریف کی تھی۔ مگر میگزین والوں نے میرا پورا انٹرویو نہیں چھاپا۔

مگر سوال کسی ایک فرد کے گڈ انڈین ہونے کا نہیں ہے بلکہ اصول کا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ ایک شخص اچھا مسلمان ہوتے ہوئے کیا اچھا انڈین یا اچھا فرنچ بن سکتا ہے یا نہیں۔

اس معاملہ میں میں ارن شوری جیسے لوگوں سے زیادہ ان مسلم مفکرین (مثلاً علامہ اقبال، سید ابوالاعلیٰ مودودی وغیرہ) کو ذمہ دار ٹھہراتا ہوں جنھوں نے غلط طور پر اپنے خود ساختہ افکار کو اسلام کی طرف منسوب کیا۔ اس معاملہ میں وہی بات درست ہے جو مولانا حسین احمد مدنی نے کہی تھی۔ ۱۹۴۷ سے پہلے انھوں نے کہا تھا کہ " اس زمانہ میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں "۔ یہی اسلام کا صحیح نقطۂ نظر ہے۔ عصر جدید میں اسلام کی تشریح نو کا ایک کام یہ بھی ہے کہ اس اصول کو دلائل وحقائق کی روشنی میں مرتب کرکے لوگوں کے سامنے لایا جائے۔ یہ انسان کا بے حد کمتر اندازہ ہوگا اگر یہ سمجھا جائے کہ دو خوبی (گڈنس) بیک وقت ایک انسان میں جمع نہیں ہوسکتی۔

موجودہ کتاب میں اسی قسم کے مباحث پر اصولی حیثیت سے کلام کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کو وہ مجتہدانہ روش دکھائی جائے جس کے ذریعہ سے وہ عصر حاضر کو اور اسلام کے جدید تقاضوں کو سمجھیں۔ وہ ان غلطیوں سے بچیں جس نے موجودہ زمانہ میں ان کی تمام کوششوں اور قربانیوں کو حبط اعمال کے خانہ میں ڈال دیا ہے۔

تاہم زیر نظر مجموعہ کی حیثیت ایک ابتدائی کوشش کی ہے۔ وہ زیر بحث مسئلہ پر ہر پہلو سے کوئی جامع کتاب نہیں۔ وہ صرف اس لیے ہے تاکہ اس موضوع کی خصوصی اہمیت کو لوگوں کے سامنے نمایاں کیا جاسکے۔ وہ آغاز کلام ہے نہ کہ خاتمہ بحث۔

اجتہاد کی اہمیت

رسول کا زمانہ، صحابہ کا زمانہ اور تابعین کا زمانہ اسلام کی تاریخ میں معیاری زمانہ ہے۔ اس کو پیغمبر کی حدیث کی بنا پر قرون مشہود لہا بالخیر کہا جاتا ہے۔ یہ گویا اسلام کا دور اول ہے۔ اسی دور اول کی روشنی میں بعد کے زمانوں کو جانچا جائے گا، نہ کہ بعد کے زمانہ کی روشنی میں دورِ اول کو جانچا جانے لگے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بجا طور پر لکھا ہے کہ دور اول میں اسلامی فقہ موجودہ فنی صورت میں پائی نہیں جاتی تھی اور نہ اس کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی۔ مدوّن فقہ کا آغاز خلافتِ عباسیہ کے زمانہ میں ہوا۔ دور اول کی فقہ سادہ اور فطری اسلوب پر تھی۔ بعد کے زمانہ میں اس میں تعمق اور تقصّی اور تقسیم کا اضافہ ہوا۔ اس طرح فطری فقہ نے ایک فنّی فقہ کی صورت اختیار کرلی۔

فنّی فقہ کو سمجھنے کے لئے ایک سادہ مثال لیجئے۔ ایک شخص نے ایک مفتی سے طلاق کے بارہ میں سوال کیا۔ سوال یہ تھا کہ فریقین کے درمیان اگر مسلک کا اختلاف ہو، یعنی ایک حنفی ہے اور دوسرا غیر حنفی، ایسی صورت میں قاضی کیا فیصلہ کرے گا اور اس کا فیصلہ کس طرح ان کے اوپر نافذ ہوگا۔ مفتی نے جواب دیا ـــــ امور مجتہد فیہا میں فقہاء نے قاضی کے فیصلہ کو رافع خلاف قرار دیا ہے۔

یہ کسی سوال کے جواب کا فنّی انداز ہے۔ یہ انداز بعد کے زمانہ میں رائج ہوا۔ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں جواب کے لئے اس انداز کا رواج نہ تھا۔ اس مخصوص اسلوب کو اگر علم فقہ کا لازمی جزء سمجھ لیا جائے تو اس کے بعد یہی ہوگا کہ اگر اس فنی اسلوب میں کمال رکھنے والے لوگ موجود نہ ہوں تو کہنے والے کہیں گے کہ فقہی غور و فکر کا دروازہ بند کر دو، کیوں کہ اب اس کے اہل افراد دنیا میں پائے نہیں جاتے۔

اس تفنین نے فطری دین میں غیر فطری مسائل پیدا کر دئے۔ مثلاً ایک مسئلہ یہ تھا کہ شریعت میں استدلال کی بنیاد کیا ہو۔ اس میں فنی خوض کرکے فقہاء نے چار اصول وضع کئے ـــــ

عبارت النص، دلالۃ النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک غیر ضروری تدقیق ہے۔ اس چار کو ہم سادہ طور پر صرف دو میں بیان کرسکتے ہیں۔ یعنی منصوص استدلال اور استنباطی استدلال۔ جو استدلال براہ راست کسی نص صریح پر مبنی ہو، وہ منصوص استدلال ہے۔ اور جو استدلال کسی نص سے مستنبط کیا جائے وہ استنباطی استدلال۔

اجتہاد کے معاملہ میں بھی اسی طرح کی تدقیق کرکے اس کو غیر ضروری طور پر پیچیدہ بنادیا گیا ہے۔ اسی مصنوعی پیچیدگی نے چوتھی صدی ہجری میں یہ ذہن پیدا کیا کہ اب ہمیشہ کے لئے اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے۔ کیوں کہ اجتہادی صلاحیت کے لوگ دنیا میں باقی نہیں رہے۔ حالاں کہ اجتہاد کو اگر اس کے فطری مفہوم میں لیا جائے تو اس کا دروازہ بند ہونے کی بات بالکل بے معنی نظر آئے گی۔ کیوں کہ اجتہاد محض ایک شرعی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ وہ ایک ضرورتِ حیات ہے۔ اجتہاد دراصل استنباط ہی کی اعلیٰ صورت ہے۔ اور استنباط ایک ایسی انسانی ضرورت ہے جس سے کسی بھی حال میں اور کسی بھی معاملہ میں مفر ممکن نہیں۔

قدیم زمانہ میں اقتصادی معاملات (commercial transactions) کے لئے سونے اور چاندی کے سکے کا رواج تھا جن کا نقل وحمل سخت مشکل تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں کاغذی نوٹ کا عمومی استعمال شروع ہوا جس نے اس مسئلہ کو نہایت آسان بنادیا۔

خالص فنی اعتبار سے نوٹ کا جائز ہونا مشتبہ تھا۔ مگر عوام نے اس کے جواز کے لیے علماء کے اجتہاد کا انتظار نہیں کیا۔ نوٹ کے آتے ہی لوگوں نے فوراً اس کو قبول کرلیا۔ یہ واقعہ بتاتا ہے کہ اجتہاد کس طرح ایک ضرورت حیات ہے۔ اور جو چیز ضرورت حیات کی حیثیت رکھتی ہو وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک خود حیات باقی ہے۔ نہ اس کا دروازہ بند ہونے کا سوال ہے اور نہ اس کی کنجی گم ہونے کا۔

اجتہاد کا لفظ جُہد سے بنا ہے۔ جہد کے معنی کوشش کے ہیں اور اجتہاد کے معنی زیادہ کوشش کے ہیں۔ اجتھد فی الامر کا مطلب یہ ہے کہ آدمی نے فلاں معاملہ میں انتہائی کوشش کی۔ اس میں اس نے اپنی پوری صلاحیت استعمال کر ڈالی۔ شریعت کے مسائل میں جب اجتہاد کا لفظ بولا جائے تو اس کا مطلب ہوتا ہے، اپنی پوری کوشش صرف کرکے متعلقہ معاملہ میں

شرعی حکم معلوم کرنا۔

مجتہد کی دو بڑی تقسیم کی گئی ہے۔ مجتہد مقید، مجتہد مطلق۔ مجتہد مقید وہ ہے جو پیش آمدہ حالات میں مروجہ فقہی مسالک میں سے کسی مسلک کا پابند رہ کر فتویٰ دے۔ وہ اپنے اختیار کردہ مسلک سے باہر نہ جائے۔ مثلاً فقہ حنفی میں ایک مجلس کی تین طلاق کو تین مانا جاتا ہے۔ اب مسلک حنفی سے وابستہ مجتہد اسی کی پیروی میں فتویٰ دے گا، وہ کسی حال میں اس سے باہر نہیں جائے گا۔

مجتہد مطلق وہ مجتہد ہے جو کسی مسلک فقہ یا کسی امام کی پیروی نہ کرے۔ بلکہ معاملہ پیش آنے کے بعد براہ راست شرعی دلائل کی روشنی میں ازخود مسائل و احکام کا استنباط کرے۔ ان دونوں اصطلاحوں میں مقید اور مطلق کا تعین مسالک فقہ کی نسبت سے ہے۔ یعنی مروجہ مسالک فقہ کا پابند رہ کر مسئلہ بیان کرنے والا مجتہد مقید ہے، اور مروجہ مسالک فقہ کی پابندی کے بغیر مسئلہ بیان کرنے والا مجتہد مطلق۔

اس کے بعد مزید تدقیق کرکے مجتہد مقید کی کئی قسمیں بنائی گئی ہیں۔ مثلاً مجتہد منتسب مجتہد تخریج، مجتہد ترجیح، مجتہد الفتیا۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید میں مجتہد کی یہ قسمیں بتائی ہیں۔ لیکن اگر تدقیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اس فہرست میں مزید اتنے ہی مجتہدین کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جتنا کہ بیان کیا جاتا ہے۔

اس معاملہ کو اگر فطری انداز سے دیکھا جائے تو بنیادی طور پر مجتہدین کی صرف دو قسمیں قرار پائیں گی۔ میں ان کو کلی مجتہد اور جزئی مجتہد کہوں گا۔ جزئی مجتہد وہ ہے جو شریعت کے فروعی احکام میں مسلّمہ فقہی اصولوں کے مطابق اجتہاد کرے۔ کلی مجتہد وہ ہے جو کسی پیش آمدہ صورت معاملہ میں رواجی ڈھانچہ سے اوپر اٹھ کر شریعت کے وسیع تر اور گہرے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے تخلیقی نوعیت کا ایک اصول وضع کرسکے۔

رسول اور اصحاب رسول کی زندگی میں جس طرح تمام معاملات و مسائل کے لئے نظیریں موجود ہیں۔ اسی طرح جزئی اجتہاد اور کلی اجتہاد کی نظیریں بھی موجود ہیں۔ ان نظیروں اور مثالوں کا مطالعہ کرکے بعد کے زمانوں کے لئے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

جزئی اجتہاد کا ایک واقعہ یہ ہے کہ غزوۂ خندق سے فراغت کے بعد ذوالقعدہ ۵ھ میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کی بستی بنو قریظہ کے محاصرہ کے لئے ان کی طرف صحابہ کی ایک جماعت بھیجی۔ ان کو روانہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص عصر کی نماز اس وقت تک نہ پڑھے جب تک وہ بنو قریظہ کی بستی میں نہ پہنچ جائے (لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظة) السیرة النبویہ لابن کثیر ۳ / ۲۲۵

مہم روانہ ہوئی تو راستہ میں عصر کا وقت آگیا۔ کچھ لوگوں نے حکم کی لفظی تعمیل کی۔ وہ راستہ طے کرتے رہے۔ یہاں تک کہ جب بنو قریظہ کی بستی میں پہنچ گئے، اس وقت سواری سے اتر کر عصر کی نماز پڑھی۔ کچھ اور افراد کو اندیشہ ہوا کہ عصر کا وقت شاید نکل جائے۔ چنانچہ انھوں نے درمیان میں رک کر عصر کی نماز ادا کی۔ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے مراد تعجیل سیر تھی نہ کہ ہر حال میں نماز کی ادائگی میں تاخیر۔

بنو قریظہ کے سفر کا یہ واقعہ جزئی اجتہاد کی ایک مثال ہے۔ یہ مثال خود اصحاب رسول کے ذریعہ قائم ہوئی۔ اس میں بظاہر حکم رسول کی خلاف ورزی تھی۔ اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تصدیق فرمائی۔ اس سے یہ اصول ملتا ہے کہ اجتہاد میں ابتدائی حکم سے ظاہری مطابقت ضروری نہیں ہے۔ اگر اجتہاد میں حکم شرعی کی اصل روح پائی جا رہی ہو تو وہ صحیح اجتہاد قرار دیا جائے گا۔

دور اول میں اجتہاد کلی کی ایک مثال وہ ہے جو حدیبیہ کے موقع پر پیش آئی۔ حدیبیہ کا معاہدہ تمام ظاہری حالات سے اوپر اٹھ کر کیا گیا۔ اس اعتبار سے وہ کلی اجتہاد کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے ایک معیاری نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

حدیبیہ کا معاہدہ دس سال کا نا جنگ معاہدہ تھا جو یکطرفہ شرائط کی بنیاد پر کیا گیا۔ اس وقت قرآن میں یہ آیت اتر چکی تھی کہ ان لوگوں کو لڑائی کی اجازت دے دی گئی جن سے لڑائی کی جارہی ہے، اس وجہ سے کہ ان پر ظلم کیا گیا (الحج ۳۹) حدیبیہ کے وقت اور حدیبیہ سے پہلے فریق ثانی واضح طور پر ظلم اور جارحیت کا معاملہ کر چکا تھا۔ اس کے باوجود ان کے خلاف جنگ نہیں چھیڑی گئی۔

عمرہ کی ادائگی کے بغیر حدیبیہ سے واپسی سراسر ملی وقار کے خلاف تھی مگر آپ نے اس کو نظرانداز

کر دیا۔ معاہدہ کے کاغذ سے رسول اللہ کا لفظ مٹانا گویا اپنی اصل حیثیت کو مجروح کرنا تھا مگر اس کے باوجود آپ نے رسول اللہ کا لفظ کاغذ سے مٹا دیا۔ ابوجندل کو زخمی حالت میں دشمنوں کی طرف واپس بھیجنا سخت جذباتی معاملہ تھا مگر اس کو بھی آپ نے برداشت کرلیا۔ حدیبیہ میں صحابہ کے پڑاؤ پر مکہ کے آدمیوں نے خشت باری کی مگر آپ نے اس کا انتقام نہیں لیا۔ اس طرح کے متعدد اشتعال انگیز واقعات پیش آئے۔ مگر آپ نے ان سب سے اوپر اٹھ کر سوچا۔ آپ نے کلی مصلحت کو جزئی مصالح کے اوپر غالب رکھا۔

حدیبیہ کے وقت جو حالات تھے وہ سب کے سب ٹکراؤ کی طرف لے جانے والے تھے۔ اور ظاہری احکام شریعت کے مطابق، اس وقت یہ ٹکراؤ عین جائز بھی تھا۔ مگر آپ نے اس قسم کے تمام حالات سے اوپر اٹھ کر سوچا۔ آپ نے قریبی مصلحتوں کو نظر انداز کرکے دور کی پائدار مصلحتوں کو اہمیت دیتے ہوئے صلح کے معاہدہ پر دستخط کر دئے۔ اس کا نتیجہ، قرآن اور تاریخ کی شہادت کے مطابق، فتح مبین کی صورت میں برآمد ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ صلح حدیبیہ نے اسلام کی ابتدائی تاریخ میں کلی اجتہاد کی ایک نہایت ممتاز مثال قائم کی ہے۔ اسی لئے قرآن میں کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس لئے ہوا کہ وہ اہل ایمان کے لئے ایک نمونہ ہو جائے اور ان کو ایک سیدھا راستہ دکھا دے (الفتح ۲۰) گویا حدیبیہ کا معاملہ قیامت تک کے مسلمانوں کے لئے اجتہاد کلی کا ایک معیاری نمونہ ہے۔

موجودہ زمانہ میں دوبارہ مسلمانوں کو اجتہاد کلی کی ضرورت ہے۔ یہ اجتہاد کلی ان کے لئے گویا ایک برتر حل (superior solution) ثابت ہوگا۔ وہ اسی طرح ان کے مستقبل کے لئے فیصلہ کن بن جائے گا جس طرح دور اول میں حدیبیہ کا معاملہ اسلام کی تاریخ کے لئے فیصلہ کن ثابت ہوا تھا۔

پچھلی صدیوں میں برصغیر ہند میں، نیز پوری مسلم دنیا میں، مسلم رہنماؤں نے بار بار بڑے بڑے اقدامات کئے ہیں۔ ان اقدامات میں غیر معمولی جانی و مالی قربانیاں دی گئی ہیں۔ مگر یہ تمام اقدامات مکمل طور پر بے نتیجہ رہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ یہ تمام اقدامات جزئی اجتہاد کی بنیاد پر کئے گئے۔ جب کہ حالات کا تقاضا تھا کہ کلی اجتہاد والی بصیرت کے تحت فیصلہ کیا جائے۔

جزئی اجتہاد یا جزئی استنباط کی بنیاد کسی ایک حکم شرعی پر قائم ہوتی ہے۔ جب کہ کلی اجتہاد یا کلی استنباط مجموعی شرعی مصلحت کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر حضرت صہیب رومیؓ جب مکہ سے ہجرت کر رہے تھے تو ان کے پاس کچھ دینار موجود تھے۔ قریش کے کچھ نوجوانوں نے ان کا راستہ روکا اور کہا کہ ہم ان دیناروں کو لے کر تمہیں مدینہ جانے نہیں دیں گے۔ اس وقت اگر حضرت صہیب رومیؓ اس حدیث کو یاد کرتے کہ مَنْ قُتِلَ دونَ مالہ فھو شھید اور اپنے مال کو بچانے کے لئے قریش کے نوجوانوں سے لڑ جاتے تو یہ جزئی استنباط ہوتا۔ مگر انھوں نے وسیع تر اسلامی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے تمام دینار قریش کے نوجوانوں کے حوالے کر دئے۔ انھوں نے مال کو بچانے کی فکر نہیں کی، بلکہ اپنی جان کو بچا کر مکہ سے مدینہ چلے گئے۔ ان کی یہ روش کلی استنباط کی ایک مثال تھی۔

موجودہ زمانہ میں مسلم دنیا میں جو بڑے بڑے اقدامات کئے گئے، وہ سب کسی نہ کسی آیت یا حدیث کا حوالہ دے کر کئے گئے۔ مگر یہ سب جزئی استنباطات تھے، جب کہ اس زمانہ میں مجموعی اسلامی مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے کلی استنباط کی ضرورت تھی۔ اس کوتاہی کی بنا پر ان کا استنباط یا اجتہاد اجتہادی خطا کی مثال بن گیا۔

اورنگ زیب عالمگیر نے مختلف طاقتوں سے ٹکراؤ کیا تو اس کے سامنے اسلام کا صرف یہ حکم تھا کہ اسلام دشمن طاقتوں کو زیر کرو۔ اس کے بعد شاہ ولی اللہ دہلوی نے مرہٹوں کے خلاف جہاد کی اسکیم بنائی۔ سید احمد شہید بریلوی نے سکھوں کے خلاف جہاد کیا۔ علماء دیوبند نے انگریزوں سے جہاد بالسیف کیا۔ اس طرح کے تمام واقعات اسلام کے حکم —— دشمنوں کا مقابلہ کرو سے مستنبط کئے گئے تھے۔

اسی طرح اقبال کا علیحدہ مسلم اسٹیٹ کا نظریہ اور تقسیم کے بعد اٹھنے والی مسلم پرسنل لا تحریک، بابری مسجد تحریک اس قسم کی تمام تحریکیں تحفظ شریعت کے حکم سے اخذ کی گئی تھیں۔ مگر موجودہ زمانہ میں اسلام اور مسلمانوں کے احیاء کے لئے اس کلی اجتہاد کی ضرورت تھی جو مجموعی مصالح شرعی کی بنیاد پر وضع کیا جائے۔ مگر تمام مصلحین صرف جزئی استنباط کی حد تک پہنچ سکے۔ وہ شریعت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر کلی استنباط یا کلی اجتہاد کا ثبوت نہ دے سکے، اس لئے نہ

ان کا استنباط مطابق حال تھا اور نہ وہ کسی حقیقی نتیجہ تک پہنچانے کا ذریعہ بنا۔

بعض حالات میں جزئی اجتہاد بھی کافی ہو جاتا ہے، جیسا کہ بنو قریظہ کے واقعہ میں نظر آتا ہے۔ مگر بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں جب کہ ایسے کلی اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے جس میں مصالح کلی کی رعایت پائی جاتی ہو۔ موجودہ زمانہ میں اسی قسم کے کلی اجتہاد کی ضرورت تھی۔ مگر موجودہ زمانہ کے علماء اسلام اس قسم کے کلی اجتہاد تک نہ پہنچ سکے، اس لئے وہ ملت کے لئے ایسا اقدام بھی تجویز نہ کر سکے جس میں مصالح کلی کی رعایت پائی جاتی ہو۔

کلی استنباط کے لئے وہ مجتہدانہ بصیرت درکار ہوتی ہے جس کی توجہ جزئیات دین سے زیادہ اساسات دین پر ہو۔ جو احکام شریعت کے ساتھ تاریخ کی طاقتوں کو بھی جانتا ہو۔ جو الفاظ شریعت کے ساتھ اسرار شریعت کی گہرائیوں تک بھی پہنچ چکا ہو۔ جس کے ایمان نے اس کو وہ فراست ربّانی عطا کی ہو جب کہ آدمی خدا کی روشنی سے دیکھنے لگے۔ جو علوم الہامی کا عارف ہونے کے ساتھ بصیراً بزمانہ کے درجہ پر بھی فائز ہو۔

یہ وہ عالم شریعت ہے جس کی نگاہ وقتی مسائل سے گزر کر دور تر مسائل تک پہنچ گئی ہو۔ جو قریبی حالات سے زیادہ مستقبل کے حالات پر نظر رکھے۔ جو کسی اقدام کے مابعد نتائج کو بھی سمجھنے کی استعداد رکھتا ہو۔ جو ردعمل کی نفسیات سے اوپر اٹھ کر سوچ سکے۔ جو مسائل ومشکلات کے درمیان مواقع اور امکانات کو دریافت کر سکے۔ جو خواہشات انسانی کے دائرہ سے نکل کر فیصلۂ خداوندی کے اشاروں کو پڑھنے والا بن گیا ہو۔ جو اس راز کو جانے کہ کبھی بولنا ضروری ہوتا ہے اور کبھی نہ بولنا۔ کبھی کرنا ضروری ہوتا ہے اور کبھی نہ کرنا۔ جو ظاہری ہنگاموں کے درمیان چھپے ہوئے عوامل کو جانے، جو پسپائی کے واقعہ کو بھی اقدام کے روپ میں دیکھ سکے۔

دعوہ ایمپائر

اورنگ زیب عالمگیر (۱۶۱۸ - ۱۷۰۷) نے برصغیر ہند میں اسلام کا پولیٹکل ایمپائر بنانا چاہا۔ مگر طویل ترین زمانہ تک ہر قسم کی کوشش اور قربانی کے باوجود وہ یہاں مطلوب پولیٹکل ایمپائر بنانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کے بعد سے آج تک تقریباً تین سو سال سے تمام رہنماؤں کا یہی سب سے زیادہ پسندیدہ خواب رہا ہے۔ کوئی اس مقصد کے لئے جہاد بالسیف

تک گیا۔ اورکسی کے حالات نے اس کو جہاد بالقلم اور جہاد باللسان تک محدود رکھا۔ تاہم یہ تین سو سالہ کوششیں بے حساب جانی اور مالی قربانیوں کے باوجود سراسر بے نتیجہ رہیں۔

اس کا سبب یہی تھا کہ ان تمام رہنماؤں کا ذہن جزئی دائرہ میں کام کرتا رہا۔ وہ جزئیات سے اٹھ کر کلیات کو اپنی گرفت میں نہ لا سکے۔

اس اجتہادی خطا کا اصل راز یہ ہے کہ مغربی قوموں کی طرف سے موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کو جو چیلنج پیش آیا، اس میں عسر کے ساتھ یسر کا پہلو وافر مقدار میں موجود تھا۔ مگر ہمارے تمام رہنما عسر کے پہلو میں اتنا الجھے کہ وہ یسر کے پہلوؤں کو نہ دیکھ سکے۔

مغربی تہذیب کے ظہور کا ایک ابتدائی نتیجہ یہ تھا کہ اس نے ان قوموں کو سیاسی غلبہ عطا کر دیا۔ مگر اس تہذیب نے انسانی معاملات میں جو انقلاب برپا کیا تھا اس نے تاریخ میں پہلی بار یہ عظیم امکان کھول دیا تھا کہ پولٹیکل ایمپائر سے بھی زیادہ بڑی ایک چیز قائم کی جاسکے، اور وہ وہی چیز ہے جس کو ہم نے دعوہ ایمپائر کہا ہے۔

پولٹیکل ایمپائر میں طاقت کا انحصار تمام تر سیاسی قوت پر ہوتا ہے۔ جب کہ دعوہ ایمپائر میں طاقت کا انحصار تمام تر فکری اور نظریاتی قوت پر ہوتا ہے۔ سیاسی یا فوجی قوت کسی ایک قوم کی اجارہ داری نہیں۔ اس معاملہ میں تلک الایّام نداولہا بین الناس کی سنت الٰہی کار فرما ہوتی ہے اور وہ کسی بھی قوم کے حصہ میں آسکتی ہے۔ مگر فکری اور نظریاتی قوت کے معاملہ میں اہل اسلام کو تنہا اجارہ داری حاصل ہے۔ کیوں کہ اسلام واحد مذہب ہے جو تاریخی طور پر معتبر مذہب کی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے تمام مذاہب تبدیلیوں کے نتیجہ میں تاریخی اعتباریت کھو چکے ہیں۔ اس طرح دعوہ ایمپائر بنانے کی صلاحیت حقیقی معنوں میں اسلام کے سوا کسی اور کو حاصل نہیں۔

قدیم زمانہ کے حالات میں صرف پولٹیکل ایمپائر ہی اصل اہمیت رکھتا تھا۔ اس وقت مسلمانوں نے عالمی سطح پر اپنا ایک پولٹیکل ایمپائر بنایا۔ مگر موجودہ زمانہ میں سیاست اور حکومت کی حیثیت ثانوی ہوگئی۔ اب دوسری غیر سیاسی چیزوں نے اولین اہمیت اختیار کرلی ہے۔ مگر موجودہ زمانہ کے مصلحین اس راز کو سمجھ نہ سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بے فائدہ طور پر سیاست کی چٹان پر اپنا سر

ٹکراتے رہے۔ جب کہ عین اسی وقت ان کے لئے دوسرے مواقع کو استعمال کرکے دوبارہ زیادہ طاقت ور انداز میں دعوہ ایمپائر بنانے کا امکان پوری طرح کھلا ہوا تھا۔

قدیم زمانہ میں اقتصادیات کا انحصار تمام تر زمین پر تھا، اور زمین بادشاہ کی ملکیت ہوتی تھی۔ اس لئے بادشاہ کے سوا کوئی اور شخص اقتصادی قوت کا مالک نہیں بن سکتا تھا۔ موجودہ زمانہ میں انڈسٹری کی ترقی نے زمین کو ثانوی حیثیت دیدی ہے اور صنعت وتجارت کو اقتصادی معاملہ میں اولین اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔ اور جیسا کہ معلوم ہے، انڈسٹری پوری طرح ایک آزاد شعبہ ہے۔ کوئی بھی شخص یا کوئی بھی گروہ انڈسٹری کے مواقع کو استعمال کرکے اعلیٰ ترین اقتصادی ذرائع کا مالک بن سکتا ہے۔

قدیم زمانہ میں الناس علی دین ملوکہم کا اصول تھا۔ کیوں کہ بادشاہ کے سوا کسی کے پاس یہ طاقت نہ تھی کہ وہ لوگوں کے ذہنوں کو متاثر کرسکے۔ موجودہ زمانہ میں کمیونی کیشن کے جدید ذرائع نے اس صورت حال کو یکسر بدل دیا ہے۔ اب یہ ممکن ہوگیا ہے کہ داعی ذرائع مواصلات کو استعمال کرکے شاہی محل کے لوگوں کو بھی اپنا مخاطب بنا سکے۔ وہ دنیا بھر کے تمام کچے اور پکے مکانات میں بلا روک ٹوک داخل ہوجائے۔

قدیم زمانہ مذہبی جبر کا زمانہ تھا۔ سرکاری مذہب کے سوا کسی اور مذہب کی آزادانہ تبلیغ کی اجازت نہ تھی۔ موجودہ زمانہ مذہبی آزادی کا زمانہ ہے۔ اب یہ ممکن ہوگیا ہے کہ اہل حق اپنے پیغام کو لے کر اٹھیں اور کسی بھی پابندی کے بغیر اس کو ایک ایک شخص تک پہنچا دیں۔ اور مذہبی معاملات پر آزادانہ بحث ومباحثہ کے ذریعہ دین حق کی صداقت کو ثابت اور مبرہن کرسکیں۔

اس طرح کی بہت سی دوررس تبدیلیاں موجودہ زمانہ میں ہوئی ہیں۔ انھوں نے اس بات کو ممکن بنا دیا ہے کہ اہل اسلام ہر ملک میں اعلیٰ درجے کے مدرسے اور اسلامی مرکز بنائیں۔ وہ مسجدوں اور دینی اداروں کا نظام ہر جگہ قائم کریں۔ وہ دعوتی سرگرمیوں کو مؤثر ترین انداز میں جاری کرسکیں۔ وہ ہر قسم کے معاون اداروں کے ذریعہ اسلام کو ایک طاقت ور تحریک کی حیثیت دے دیں۔ وہ جدید ترین وسائل کو استعمال کرکے ہر ملک میں اپنا دعوہ ایمپائر کھڑا کرسکیں۔

اسلام کا اصل مقصد دل کی دنیا کو بدلنا ہے نہ کہ ظاہری ڈھانچہ کو بدلنا۔ اسلام کا اصل مقصد اظہار ہے، اسلام کا اصل مقصد اقتدار نہیں۔ اسلام کا نشانہ نظریاتی غلبہ ہے نہ کہ محض سیاسی غلبہ۔ اسلام کا اصل مقصود جنت ہے، اسلام کا اصل مقصود حکومت نہیں۔

قدیم زمانہ میں سیاست کا ادارہ ہی واحد طاقت ور ادارہ تھا۔ اس لئے اسلام کے غیر سیاسی مقصود کو حاصل کرنے کے لئے بھی سیاست سے تعرض پیش آیا۔ مگر موجودہ زمانہ میں یہ صورتحال یکسر بدل گئی ہے۔ اب اگر کسی مقام پر اہل اسلام کو حکومتی ادارہ میں غلبہ حاصل نہیں ہے تو اس پر انھیں کچھ بھی ملال کرنے کی ضرورت نہیں۔ جدید ذرائع کو استعمال کرکے وہ حکومت کے باہر بھی وہ سب کچھ مزید اضافہ کے ساتھ حاصل کرسکتے ہیں جن کی توقع پہلے صرف حکومتی ادارہ سے کی جاتی تھی۔

موجودہ زمانہ کے مسلم مصلحین کا یہ حال ہوا کہ وہ قدیم امکانات کو جانتے تھے، مگر جدید امکانات سے عملاً وہ بے خبر رہے۔ اسی لئے اس راز کو سمجھنا ان کے لئے ممکن نہیں ہوا کہ حکومت سے باہر وہ حکومت سے بھی زیادہ طاقت ور ادارہ بنا سکتے ہیں۔

موجودہ زمانہ میں پہلی بار یہ ممکن ہوا کہ افکار کی اشاعت عالمی سطح پر بے روک ٹوک اور انتہائی تیز رفتاری کے ساتھ جاری کی جاسکے۔ ایسی اسلامی یونیورسٹی بنائی جائے جو تمام دنیا کے لئے علوم الٰہی کا سرچشمہ بن جائے۔ ایسا ریڈیو اسٹیشن اور ٹی وی اسٹیشن قائم کیا جائے جہاں سے بیک وقت تمام اہل عالم کو خطاب کیا جاسکتا ہو۔ ایسا اقتصادی ہاؤس بنایا جائے کہ حکومتوں کے تعاون سے بے پروا ہو کر تمام اسلامی سرگرمیوں کو خود اپنی بنیاد پر جاری کیا جاسکے۔

اسی کے ساتھ موجودہ زمانہ میں پہلی بار یہ ممکن ہوا کہ اسلامی اخلاقیات کا عمومی مظاہرہ کیا جاسکے۔ جدید طرز کے اسپتال، جدید طرز کے رفاہی ادارے، معذور افراد کے لئے جدید معیار کی سہولتیں، اور اس قسم کے دوسرے بہت سے کام حکومت کے اشتراک وتعاون کے بغیر اعلیٰ ترین سطح پر کئے جاسکتے تھے، جیسا کہ بعض قومیں انجام دے رہی ہیں۔

اسی قسم کے مختلف کاموں کے مجموعہ کو ہم نے دعوہ ایمپائر کہا ہے۔ موجودہ زمانہ کے مصلحین اگر کلی اجتہاد کی صلاحیت کے حامل ہوتے تو وہ ان امکانات ومواقع کو دیکھتے۔ اس کے بعد

وہ ایسا نہ کرتے کہ سیاست کی قربان گاہ پر قوم کو لے جاکر اس کی ہلاکت کا سامان کریں۔ بلکہ وہ لوگوں کو یہ سبق دیتے کہ جدید امکانات کو استعمال کرکے دعوہ ایمپائر بناؤ اور پھر اسلام کو سارے عالم کی فکری قیادت کے مقام پر پہنچادو۔

یہ دعوہ ایمپائر اصلاً غیر سیاسی دائرہ میں بنے گا۔ مگر جب وہ بن جائے گا تو وہ بالواسطہ طور پر سیاسی ادارہ کو بھی متاثر کرے گا، حتی کہ عین ممکن ہے کہ وہ وقت آئے جب کہ خود سیاسی ادارہ بھی اس دعوہ ایمپائر کا ایک ماتحت حصہ بن جائے۔

خلاصۂ کلام

جزئی اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ بروقت جو صورتحال (الوضع الراھن) سامنے ہے اس کے سلسلہ میں حکم شرعی کو معلوم کرکے اس پر عمل کیا جائے۔ کلی اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ بروقت قائم شدہ صورتحال کے بارے میں وہ موقف اختیار کیا جائے جس میں شریعت کی اصل روح کے ساتھ عمومی مصلحت کی رعایت ہو، اور جو بالآخر موجودہ صورتحال کے وقتی حل سے آگے بڑھ کر اسلام کے وسیع تر مقصد تک پہنچانے والا ثابت ہو۔ گویا مصلحتِ وقتی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے عمل کا رخ متعین کرنے کا نام جزئی اجتہاد ہے اور مصلحتِ عمومی کو ملحوظ رکھ کر عمل کا رخ متعین کرنے کا نام کلی اجتہاد۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

پروفیسر مشیر الحق یکم اگست ۱۹۳۳ کو یوپی کے ضلع غازی پور میں پیدا ہوئے۔ ۱۰ اپریل ۱۹۹۰ کو انھیں سرینگر میں شہید کر دیا گیا جب کہ ان کی عمر بمشکل ۵۷ سال تھی۔ ماہنامہ کتاب نما (دہلی) کے شمارہ مئی ۱۹۹۰ میں ۲۳ صفحات پر مرحوم کے بارہ میں تعزیتی خطوط اور تعزیتی قرار دادیں شائع کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی تعزیتی قرار داد ہے۔ وہ ہماری آج کی بحث سے بہت زیادہ متعلق ہے۔ اس کا ایک حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں :

"پروفیسر مشیر الحق نے قدیم و جدید کی آمیزش سے مطالعات اسلامی میں ایک نئی راہ دکھائی۔ سماجی علوم میں رائج اصول تحقیق کو مطالعات اسلامی میں فروغ دے کر ایک نئی سمت کا تعین کیا۔ ان کی تحقیقات نے اسلامی معاشرہ میں جدید فکر کے لیے باب کھولا۔" (صفحہ ۴۷)

مرحوم کے بیشتر مضامین اور کتابیں اسی خاص موضوع سے متعلق ہوتے تھے۔ میں نے موصوف کا ایک مقالہ پڑھا جس کا عنوان تھا "شریعت کی نئی تعبیر" موضوع کی وضاحت کرتے ہوئے مقالہ کے آخر میں انھوں نے کہا تھا کہ : یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ میں شریعت اسلامی میں کسی تبدیلی کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ ایسا قطعاً نہیں ہے۔ اس کے برعکس میں صرف ذہن کی تبدیلی کی بات کر رہا ہوں (فکر اسلامی کی تشکیل جدید ، صفحہ ۲۷۰)

ڈاکٹر سید جمال الدین صاحب کی روایت ہے کہ پروفیسر مشیر الحق کے میک گل یونیورسٹی کے استاد پروفیسر ایڈمس (Charles J. Adams) نے ان کے بارے میں کہا کہ مشیر الحق ہر دور میں اسلام کی مسلسل معنویت میں کامل یقین رکھتے تھے :

> Mushirul Haq was very much convinced that Islam had a continuing relevance.

نوٹ : یہ مقالہ ایک لکچر پر مبنی ہے جو "خطبہ بیاد پروفیسر مشیر الحق" کے تحت ۱۰ اپریل ۱۹۹۵ کو جامعہ ملیہ اسلامیہ (نئی دہلی) کے کانفرنس ہال میں دیا گیا۔ اس کا اہتمام ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے کیا تھا۔

میں سمجھتا ہوں کہ پروفیسر مشیر الحق مرحوم کے بارہ میں یہ صحیح ترین تبصرہ ہے۔ اور موجودہ مقالہ میں اسی کو بحث کا موضوع بنایا گیا ہے۔ یعنی یہ سوال کہ کیا بدلتے ہوئے زمانہ میں اسلام کی اہمیت کو از سر نو ثابت شدہ بنایا جا سکتا ہے۔ یہ پروفیسر مشیر الحق کا سب سے زیادہ پسندیدہ موضوع تھا۔ اس لیے عین مناسب ہے کہ آج کی صحبت میں اس کو موضوع بحث بنایا جائے۔ کیوں کہ یہ مجلس انھیں کی یاد میں منعقد کی گئی ہے۔

تشکیل جدید کیا ہے

"فکر اسلامی کی تشکیل جدید" سے کیا مراد ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں جو نئے فکری اور عملی مسائل پیدا ہوئے ہیں، ان کا ایسا جواب فراہم کیا جائے جس میں ایک طرف اسلام کے روح اور مزاج کی مکمل رعایت شامل ہو، دوسری طرف وہ جدید تقاضوں کو پوری طرح سمیٹے ہوئے ہو۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے موضوع پر موجودہ زمانہ میں بہت کچھ لکھا اور بولا گیا ہے۔ غالباً اس موضوع پر سب سے پہلے لکھنے والے اور اس کی طرف توجہ دلانے والے سید جمال الدین افغانی (۹۷ - ۱۸۳۸) تھے۔ اسی طرح شیخ محمد عبدہ (مصر) سر سید احمد خان، سید امیر علی (انڈیا) اور نامق کمال (ترکی) وغیرہ کا نام اس سلسلہ میں لیا جا سکتا ہے، ان سب لوگوں نے اسلام کی تعبیر نو کی کوشش کی۔ اس کا دو مقصد تھا۔ ایک یہ کہ جدید خیالات کو اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ ثابت کرنا، اور اسی کے ساتھ مسلمانوں کو اطمینان دلانا کہ اسلام آج بھی ان کی رہنمائی کی اہلیت رکھتا ہے:

All undertook to reinterpret Islam with the dual purpose of accomodating modern ideas and outlooks within the framework of Islamic principles and at the same time ensuring to the Muslims that Islam was capable of a modern orientation. (9/924)

علامہ اقبال نے ۲۹ - ۱۹۲۸ کے درمیان مدراس، حیدرآباد، علی گڑھ میں چھ تفصیلی لکچر دیے تھے۔ یہ لکچر اصلاً اسی موضوع پر تھے۔ چنانچہ ان کا مجموعہ چھپا تو اس کا نام رکھا گیا ——— اسلام میں مذہبی افکار کی تنظیم جدید:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam

مجمع البحوث الاسلامیہ (قاہرہ) کے زیر اہتمام خاص اسی موضوع پر ایک سے زیادہ بار سیمنار اور کانفرنس کا انعقاد ہو چکا ہے۔ عام طور پر ان کانفرنسوں کا عنوان تھا: الاجتہاد فی شریعۃ الاسلام۔ اس موضوع پر پہلی مؤتمر شوال ۱۳۸۳ (مارچ ۱۹۶۲) میں ازہر میں ہوئی۔

کویت میں حکومت کے تعاون سے ہر سال اعلیٰ پیمانہ پر ایک انٹرنیشنل سیمنار کیا جاتا ہے۔ اس میں دنیا بھر کی مسلم شخصیتیں جمع ہوتی ہیں۔ اس سالانہ سیمنار کا موضوع ہوتا ہے: ندوۃ مستجدات الفکر الاسلامی۔ یعنی فکر اسلامی کے جدید پہلو۔

اسی طرح پروفیسر مشیر الحق مرحوم نے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے تحت دسمبر ۱۹۷۶ میں بڑے پیمانہ پر ایک سیمنار نئی دہلی میں کیا تھا۔ اس کا موضوع بھی عین یہی تھا۔ اس سیمنار میں منتخب علماء اور اہل فکر جمع ہوئے اور انھوں نے موضوع کے مختلف پہلوؤں پر اپنے مقالات پیش کیے۔ ان مقالات کا مجموعہ "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کے نام سے مکتبہ جامعہ لیمٹڈ (نئی دہلی) کے تحت شائع ہو چکا ہے جو ۴۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس قسم کی کوششیں بہت بڑے پیمانہ پر سارے عالم اسلام میں جاری ہیں۔ مگر کوششوں کی کثرت کے باوجود وہ ابھی تک نتیجہ خیز نہیں ہوئیں۔ ان کوششوں کا خاص مقصد یہ تھا کہ دور جدید کی نسبت سے مسلمانوں کو فکری اور عملی رہنمائی دی جائے۔ مگر یہ اہم ترین مقصد ابھی تک حاصل نہ ہو سکا۔

اس کا سبب کیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید ایک مجتہدانہ عمل ہے۔ اس کے لیے ایک اعلیٰ اجتہادی کوشش درکار ہے۔ اور جیسا کہ معلوم ہے، چوتھی صدی ہجری کے بعد سے مسلم دنیا میں ذہنی جمود کی ایسی فضا چھائی ہوئی ہے کہ کوئی بھی شخص اجتہاد کی ہمت کرنے کے لیے تیار نہیں۔

اجتہاد کی اہمیت

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ حقیقۃً مسائل حاضرہ کے مقابلہ میں اجتہاد جدید کا مسئلہ ہے۔ چوں کہ موجودہ زمانہ کے علماء اجتہاد کے لیے تیار نہیں، اس لیے وہ ابھی تک فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا کام بھی نہ کر سکے۔ حالاں کہ اسلام میں اجتہاد کو جاری رکھنے پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اور اس کے سلسلہ میں مسلمانوں کی غیر معمولی ہمت افزائی کی گئی ہے۔

صحیح البخاری (کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ) اور صحیح مسلم (کتاب الاقضیۃ) میں حضرت عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب حاکم فیصلہ کرے اور وہ اجتہاد کرے، اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لیے دو اجر ہے۔ اور جب وہ فیصلہ کرے اور وہ اجتہاد کرے پھر وہ غلطی کر جائے تو اس کے لیے ایک اجر ہے (اذا حکم الحاکم فاجتہد ثم اصاب فلہ اجران۔ واذا حکم فاجتہد ثم اخطأ فلہ اجر)

ابن حجر العسقلانی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ پہلے شخص کے لیے دو اجر ہے، کوشش کا اور درستگی کا۔ اور دوسرے شخص کے لیے صرف کوشش کا اجر ہے (فالاول لہ اجران، اجر الاجتہاد واجر الاصابۃ والآخر لہ اجر الاجتہاد فقط) فتح الباری ۱۳/۳۳۱

اس سے معلوم ہوا کہ اجتہاد اسلام میں اتنا زیادہ مطلوب ہے کہ اس میں غلطی کرنے پر بھی ثواب رکھ دیا گیا ہے، بشرطیکہ اجتہاد کرنے والے کی نیت درست ہو۔ اس حدیث کے مطابق، اجتہاد کا عمل کسی حال میں روکا نہیں جائے گا، خواہ اس کے لیے رسک لینا پڑے۔ کیسی عجیب بات ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد لوگوں نے اس اندیشہ کی بنا پر اجتہاد کو ترک کر دیا کہ کہیں ہم سے غلطی نہ ہو جائے، جب کہ پیغمبر اسلامؐ نے فرمایا تھا کہ غلطی کا اندیشہ ہو تب بھی تم اجتہاد کا عمل جاری رکھنا۔

اس کا سبب اجتہاد کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زندگی کا نظام اجتہاد کے بغیر چل نہیں سکتا۔ جہاں اجتہاد نہیں ہوگا وہاں جمود ہوگا۔ اور ذہنی جمود درحقیقت ذہنی موت ہے جس کے بعد حقیقی ترقی کا کوئی امکان نہیں۔

اجتہاد مطلق، اجتہاد مقید

اجتہاد کیا ہے۔ لغت میں اجتہاد کے معنی ہیں انتہائی کوشش کرنا۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ ممکنہ سعی ہے جو کسی غیر منصوص معاملہ میں شریعت کا حکم جاننے کے لیے صرف کی جائے (استفراغ الوسع فی معرفۃ الحکم الشرعی فی أمر لم یرد فیہ نص فی الکتاب والسنۃ)

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ قدیم ائمہ مجتہدین نے جو علمی میراث چھوڑی ہے وہ ہمیشہ کے لیے کافی ہے، اب کسی کو اجتہاد کرنے کی ضرورت نہیں۔ مگر محقق علماء نے ہمیشہ اس کے برعکس موقف اختیار کیا ہے۔ حتیٰ کہ خود وہ ائمہ بھی جن کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند سمجھا

جاتا ہے۔ اس بات پر شدت سے زور دیتے رہے ہیں کہ علماء کو کسی ایک کا مقلد بن کر نہیں رہنا چاہیے۔ بلکہ نئے حالات اور نئے تقاضوں کا حل براہ راست قرآن و سنت کی روشنی میں تلاش کرنا چاہیے۔ اسی کا نام اجتہاد ہے۔

علامہ شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات (جلد چہارم) میں اجتہاد کی بحث کے تحت لکھا ہے کہ اجتہاد کی ضرورت قیامت تک باقی رہے گی۔ کیوں کہ انسان قیامت تک اس بات کا مکلّف ہے کہ شریعت پر چلے۔ لیکن شریعت ہمیں کلی اصول فراہم کرتی ہے۔ وہ جزئی تفصیلات سے بہت کم بحث کرتی ہے۔ جب کہ زندگی کے حالات اور تقاضے وقت کے ساتھ ساتھ مسلسل بدلتے رہتے ہیں۔ جب اصول شریعت محدود ہیں اور بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کی کوئی حد نہیں، تو شریعت پر عمل کیسے ممکن ہوگا۔ ظاہر ہے یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے تاکہ شرعی اصولوں کی مزید توسیع یا از سرِ نو تشریح کر کے مختلف حالات اور تقاضوں کی نسبت سے ہم اپنا موقف متعین کر سکیں۔

خالص فنّی اعتبار سے اجتہاد کی بہت سی قسمیں کی جاتی ہیں۔ تاہم بڑی تقسیم میں اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہادِ مطلق، دوسرے اجتہادِ مقید۔

اجتہادِ مطلق اور اجتہادِ مقید کی جو تعریفیں اصول فقہ کی کتابوں میں درج ہیں، اگر ہم ان کا خلاصہ آج کے انسان کی قابل فہم زبان میں بیان کرنا چاہیں تو وہ یہ ہوگا کہ اجتہادِ مطلق کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو اپنی نوعیت میں بالکل نیا ہو۔ جس کے لیے سابق میں کوئی نظیر موجود نہ ہو جس پر قیاس کرتے ہوئے شریعت کا حکم متعین کیا جا سکے۔ ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ روحِ اسلام کو رہنما بنا کر یہ فیصلہ کرے کہ پیش نظر مسئلہ میں کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔

اس کے برعکس اجتہادِ مقید کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو بالکل نیا نہ ہو، بلکہ اس کی کوئی نظیر سابق میں پائی جاتی ہو۔ ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ سابقہ عملی نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے پیش آمدہ صورت حال پر شریعت کے حکم کا انطباق کرے۔ گویا اجتہادِ مطلق میں اصل رہنما روح اسلام ہوتی ہے اور اجتہادِ مقید میں اصل رہنما کوئی عملی نظیر۔

اجتہادِ مطلق کی ایک مثال حکومت وقت کے خلاف خروج کی حرمت کا مسئلہ ہے جس کے بارے میں واقعۂ کربلا سے پہلے کوئی مماثل واقعہ تاریخ اسلام میں نہیں ملتا۔ چنانچہ علماء نے قائم شدہ

حکومت، خواہ وہ ظالم ہو، کے خلاف خروج کی حرمت کا جو متفقہ فتویٰ دیا اسے اجتہادِ مطلق کی تاریخی مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس میں محض روحِ اسلام کو رہنما بنا کر ایک عملی موقف متعین کیا گیا۔ علامہ ابن کثیر نے حسین اور یزید کے معاملہ پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یزید اگرچہ ایک فاسق امام تھا۔ لیکن امام اگر فاسق ہو تو محض فسق کی بنا پر اس کو معزول نہیں کیا جائے گا، بلکہ علماء کے صحیح قول کے مطابق، اس کے خلاف خروج (بغاوت) کرنا جائز نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اس کے نتیجہ میں فساد اور بدامنی اور خوں ریزی اور لوٹ مار اور عورتوں کی آبرو ریزی جیسے سنگین واقعات پیش آتے ہیں جن میں سے ہر ایک کی برائی اور سنگینی امام کے فسق و فجور سے کئی گنا زیادہ ہے :

والامام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه على اصح قولى العلماء - بل ولا يجوز الخروج عليه لما فى ذلك من اثارة الفتنة و وقوع الهرج و سفك الدماء الحرام ونهب الاموال وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن وغير ذلك مما كل واحدة فيها من الفساد اضعاف فسقه كما جرى مما تقدم إلى يومنا هذا (ابن کثیر، البدایہ والنہایہ ۸/۲۲-۲۲۳)

حدیث میں ایک طرف امام جائر کے سامنے حق بات کہنے کو افضل جہاد کہا گیا ہے اور ایسے مجاہد کو اگر امام قتل کر دے تو وہ افضل الشہداء قرار پائے گا۔ ایسی حالت میں فاسق امام کے خلاف خروج کی حرمت کا فتویٰ بظاہر مذکورہ حدیث سے متعارض معلوم ہوتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ دراصل یہاں علماء نے اسلام کی دائمی اسپرٹ کو ملحوظ رکھ کر اجتہاد کیا۔ وہ یہ کہ اجتماعی معاملات میں اصل فیصلہ کن چیز یہ ہے کہ کسی اقدام کے نتیجہ میں منفعت اور مضرت کا تناسب کیا ہوگا۔ اگر ایک عمل کا نقصان اس کے فائدہ سے زیادہ ہو تو فی نفسہٖ جائز ہوتے ہوئے بھی وہ عمل ناجائز ہو جائے گا۔ یہ اصول انفرادی معاملات میں بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مثلاً شراب اور جوا کی حرمت کا ایک سبب یہ بیان کیا گیا کہ ان کا نقصان ان کے فائدہ سے بڑا ہے (البقرہ ۲۱۹) تاہم اجتماعی امور میں یہ اصول زیادہ شدت کے ساتھ ملحوظ رکھا جائے گا۔ اسی بات کو اصولِ فقہ کی زبان میں ترك المصلحة للمفسدة کہا گیا ہے۔

اجتہادِ مقید کی وضاحت کے لیے استعانت بالکفار یا غیر مسلموں کے ساتھ موالات (تعاون) کا مسئلہ بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔ تحریکِ آزادی کو موثر بنانے کے لیے اس صدی کے اوائل میں جب

ہمارے علمار نے کانگریس میں شمولیت اختیار کی۔ تاکہ ہندو اور مسلمان دونوں فرقے متحد ہوکر انگریزوں کے خلاف لڑ سکیں، اس وقت ایک طبقہ نے علمار کے اس موقف پر سخت تنقید کی۔ حتیٰ کہ اس بنیاد پر کفر کے فتوے بھی صادر کیے گئے۔ ان صاحبان کی نظر اس آیت پر تھی جس میں اہل اسلام کو غیر مسلموں کے ساتھ دوستی اور تعاون سے منع کیا گیا ہے۔ علما، بلاشبہ اس قرآنی حکم سے بے خبر نہیں تھے۔ لیکن ان کے سامنے رسول اللہ ؐ کے زمانے کی ایک ایسی عملی نظیر موجود تھی جس کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہوئے انھوں نے پیش قدمی کر کے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کیا۔

جس وقت مکہ والوں نے رسول اللہ ؐ کو قتل کرنے کا فیصلہ کیا تو آپ حکم خداوندی سے ہجرت کی تیاری میں لگ گئے۔ اس سلسلہ میں ایک واقعہ سیرت کی تمام مستند کتابوں میں یہ ملتا ہے کہ آپ نے صحرائی راستوں کے ایک ماہر سے ربط قائم کیا تاکہ اس کی رہنمائی میں آپ ایسے خفیہ اور مختصر راستے سے مدینہ کا سفر کریں کہ مکہ والے آپ تک نہ پہنچ سکیں۔ صحرائی راستوں کا یہ ماہر مشرک تھا جس کا نام عبداللہ بن اُریقط بتایا جاتا ہے۔ یہ استعانت بالکافر کی ایک قطعی مثال ہے۔

اس عملی نظیر پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے علما، نے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کا جو فیصلہ کیا وہ بلاشبہ ایک درست فیصلہ تھا۔ جہاں تک قرآن کی مذکورہ آیت کا معاملہ ہے تو اس کا تعلق دراصل ان غیر مسلموں سے ہے جو نہ صرف اسلام کے دشمن ہوں بلکہ بالفعل وہ اس کے خلاف برسر جنگ ہو گئے ہوں۔ ایسے لوگوں سے دوستی اور تعاون غداری کے ہم معنی ہے جس کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔

اجتہاد کی شرطیں

اجتہاد نام ہے —— شرعی مآخذ کی روشنی میں غیر منصوص مسائل کا استنباط کرنے کا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بے حد نازک کام ہے۔ مگر وہ جتنا نازک ہے اتنا ہی زیادہ وہ ضروری ہے۔ اسی لیے علما، اصول نے لکھا ہے کہ کسی وقت اگر ایک ہی مجتہدانہ صلاحیت رکھنے والا آدمی پایا جائے تو اس پر اجتہاد کرنا فرض عین، ہو جائے گا۔ اور اگر اجتہاد کی مطلوبہ صلاحیت کے حامل کئی افراد ہوں تو اس وقت اجتہاد فرض کفایہ ہوگا۔ یعنی اگر ان میں سے ایک شخص نے اجتہاد کر کے شرعی حکم بتا دیا تو بقیہ کے اوپر سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ شرائط اجتہاد کیا ہیں۔ کوئی شخص کب اس قابل بنتا ہے کہ وہ بوقت

ضرورت اجتہاد کرے۔ اس سلسلہ میں علماء نے متعدد شرطیں مقرر کی ہیں۔ مثلاً عربی زبان سے بخوبی طور پر واقف ہونا۔ قرآن و حدیث کا گہرا علم ہونا۔ ماضی کے علماء اور مجتہدین کی آراء سے واقف ہونا۔ اصول فقہ اور اصول استنباط سے پوری طرح آگاہ ہونا۔ مقاصد شریعت سے کامل واقفیت رکھنا۔ ان تمام علمی قابلیتوں کے ساتھ لازمی طور پر اس کا متقی ہونا۔ وغیرہ

یہ شرطیں سب کی سب نہایت درست ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں شخص ان اوصاف اجتہاد کا مالک بن چکا ہے، اس لیے اس کو حق ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ اس کا فیصلہ کوئی بھی خارجی شخص نہیں کر سکتا۔ خاص طور پر تقوی ایک انتہائی داخلی کیفیت ہے۔ اس کا علم خدا کے سوا کسی کو بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر کون شخص طے کرے گا کہ فلاں آدمی اس کا اہل ہو چکا ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ اس معاملہ میں شرائط اجتہاد تو بیان کی جا سکتی ہیں، مگر یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی شخص خاص کے بارہ میں کہا جائے کہ تمہارے اندر تمام شرائط جمع ہو چکی ہیں، اس لیے اب تم کو حق ہے تم اجتہاد کرو۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد، اس قسم کے دوسرے کاموں کی طرح، ذاتی داعیہ کے تحت کیا جانے والا ایک عمل ہے، وہ کوئی تقرری کا معاملہ نہیں۔ دور اول کے ائمۂ فقہ جن کو مجتہد کامل کا درجہ دیا جاتا ہے انھوں نے ذاتی داعیہ ہی کے تحت اجتہاد کا عمل کیا تھا۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ دوسروں کی عطا کردہ سند کی بنیاد پر کوئی شخص اجتہاد کی مسند پر بیٹھا ہو۔

اس میں بلاشبہ یہ اندیشہ ہے کہ کچھ لوگ نا اہلی کے باوجود اجتہاد کریں گے۔ مگر ایسے لوگوں کا چیک کسی بھی قاعدہ اور ضابطہ کے ذریعہ ممکن نہیں۔ ایسے نا اہل مجتہدین ہر دور میں پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اور آیندہ بھی وہ پیدا ہوتے رہیں گے۔ ان کے خلاف چیک خدا کا یہ قانون ہے کہ اس دنیا میں صرف حق کو فروغ حاصل ہوتا ہے، اور باطل اپنی موت آپ مر کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ غیر ضروری طور پر مصنوعی پابندیاں وضع کرنے کے بجائے خدا کی ابدی سنت پر اعتماد کریں۔ یہی ممکن ہے اور یہی مطلوب بھی۔

شخصیت پرستی : اصل سبب

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اسلام میں اجتہاد کی اتنی زیادہ حوصلہ افزائی کی گئی تھی کہ غلطی کا اندیشہ ہو تب بھی اپنی نیت بخیر رکھتے ہوئے اجتہاد کرو۔ دوسری طرف عقل کہتی ہے کہ حالات

ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، اس لیے اجتہاد کا عمل لازمی طور پر جاری رہنا چاہیے۔ان دوطرفہ تقاضوں کے باوجود کیوں ایسا ہوا کہ اجتہاد کا عمل قولاً یا عملاً بند کر دیا گیا۔

اس پر غور کرنے کے بعد سمجھ میں آتا ہے کہ اس کی وجہ وہ نہیں ہے جو عام طور پر بیان کی جاتی ہے، یعنی رجال اجتہاد کا معدوم ہو جانا۔اس کی اصل وجہ شخصیت پرستی ہے۔یہ دراصل شخصیت پرستی کا ظاہرہ (Phenomenon) ہے۔اس کے پیچھے کوئی بھی حقیقی وجہ، عملی یا نظری موجود نہیں۔ اس اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اجتہاد مقید کو اس لیے جائز رکھا گیا کہ اس میں اکابر پر زد نہیں پڑتی۔اور اجتہاد مطلق کو اس لیے ممنوع قرار دے دیا گیا کہ اس میں اکابر کی شخصیت زد میں آجاتی ہے۔

اجتہاد کے عمل کو جاری رکھنے کے لیے تنقید کا ماحول انتہائی طور پر ضروری ہے۔اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں تنقید اور اختلاف کی کھلی اجازت تھی۔امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد تھے۔ مگر انھوں نے اپنے استاد سے ایک سو سے زیادہ مسائل میں اختلاف کیا۔مگر بعد کی صدیوں میں بڑھی ہوئی اکابر پرستی نے تنقید و اختلاف کو ایک امر ممنوع (taboo) بنا دیا۔یہی وہ فکری صورت حال ہے جس نے اجتہاد کے عمل کا خاتمہ کر دیا۔اور اس کی توجیہہ کے لیے لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اب چونکہ پہلے جیسے بڑے علما پیدا نہیں ہو سکتے اس لیے اب اجتہاد کا دروازہ بھی عملاً بند رہے گا۔

اس اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ بعد کے دور میں اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا۔بلکہ تنقید و اختلاف کا دروازہ بند ہوگیا۔اب اصول یہ قرار پایا کہ جس اجتہاد کی زد کسی شخصیت پر نہ پڑے وہ اجتہاد جائز ہے، اور جس اجتہاد کی زد کسی شخصیت پر پڑے وہ اجتہاد ناجائز۔

اجتہاد کی ضرورت ہمیشہ اس وقت پیش آتی ہے جب کہ نئی صورت حال سامنے آنے کی بنا پر پچھلے علما کی رائیں یا فتاوی غیر متعلق بن گئے ہوں، اور ضرورت پیش آگئی ہو کہ دین کے اصل مآخذ (قرآن و سنت) پر از سر نو غور کر کے نئے مسئلہ کے بارہ میں شرعی حکم کا تعین کیا جائے۔مثال کے طور پر فتاوی قاضی خان (م ۱۱۹۶ء) میں لکھا ہوا ہے کہ ایک شخص اگر قسم کھا کر یہ کہہ دے کہ میں ہوا میں اڑوں گا اور اڑ نہ سکے تو اس پر قسم کا کفّارہ لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ یہ ایک لغو قسم ہے۔ اب ہوائی جہاز کے زمانہ میں ہوائی پرواز ممکن ہوگئی ہے۔اس لیے اب ایسی قسم لغو قسم نہیں

رہی۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص اجتہاد کر کے اس معاملہ میں نیا فتوی دے تو وہ دور سابق کے حنفی فقیہ قاضی خاں پر تنقید کے ہم معنی ہوگا۔ سابق فقیہہ کی رائے کو رد کیے بغیر اس مسئلہ میں نیا فتوی نہیں دیا جا سکتا۔

یہی خاص وجہ ہے جس کی بنا پر بعد کے دور میں لوگ معاملات میں مجتہدانہ رائے دینے سے گھبرانے لگے۔ ایسی ہر رائے دور سابق کے کسی عالم کی رائے سے ٹکراتی تھی، اور چونکہ دور سابق کے علماء کو تنقید سے بالاتر سمجھ لیا گیا تھا اس لیے قولاً یا عملاً اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ تاکہ نہ اجتہاد کرنا ہو اور نہ ماضی کے علماء پر تنقید کی نوبت آئے۔

دار الحرب یا دار الاعداد

ہندستان میں جب انگریزوں کا نفوذ بڑھ گیا تو شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے ۱۸۰۶ء میں یہ فتوی دیا کہ ہندستان دار الحرب ہو چکا ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ ہندستان میں اسلام خطرہ میں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا یہ شرعی فرض ہو چکا ہے کہ وہ انگریزوں سے لڑ کر انھیں نکالیں اور ملک کو ان کے فساد سے پاک کریں۔

جس وقت یہ انتہائی فتوی دیا گیا اس وقت مسلم معاشرہ مکمل طور پر شخصیت پرستی میں مبتلا ہو چکا تھا۔ چنانچہ اس فتوے کے خلاف کوئی کھلی تنقید سامنے نہیں آئی۔ حتی کہ کسی نے یہ کہنے کی بھی جرأت نہیں کی کہ اتنا بڑا اعلان شخصی طور پر نہیں کیا جا سکتا، اس کے لیے علماء کا ایک نمایندہ اجتماع ہونا چاہیے۔

یہ فتوی جاری رہا۔ یہاں تک کہ ۱۸۳۱ میں سید احمد بریلویؒ نے اپنے ساتھیوں کو لے کر عملی جہاد کیا۔ جس میں تمام کے تمام لوگ ہلاک ہو گئے۔ اس وقت مسلمانوں کے درمیان شخصیت پرستی اپنی آخری حد پر تھی۔ لوگ "بڑوں" کے خلاف بولنا تو درکنار سوچنا بھی نہیں جانتے تھے۔ اس وقت صرف ایک عالم میر محبوب علی دہلوی (۱۲۸۰—۱۲۰۰ھ) نکلے جنھوں نے سید صاحب سے کہا کہ جہاد کا فیصلہ کشف اور خواب کی بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا فیصلہ صرف شوریٰ کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ مگر شخصیت پرستی کی فضا کی بنا پر ان کی بات بے وزن ہو کر رہ گئی۔

اس کے بعد ۱۸۵۷ میں جب علماء دیوبند نے انگریزوں کے خلاف مسلح جہاد کیا۔ اس وقت بھی ایک عالم شیخ محمد صاحب نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اس کو ناجائز بتایا۔ ان کا کہنا تھا کہ

حریف کے مقابلہ میں ہماری تیاری کچھ نہیں ہے۔ اس لیے عملاً یہ جنگ نہیں بلکہ خودکشی ہوگی۔ مگر اس بار بھی شخصیت پرستی رکاوٹ بنی اور ان کی بات غیر موثر ہو کر رہ گئی۔

اس کے بعد ۱۹۱۴ میں عرب عالم محمد رشید رضا دیوبند آئے۔ یہاں انھوں نے اپنی تقریر میں انگریزوں کے خلاف جہاد سے اختلاف کیا اور کہا کہ اس کے بجائے آپ کو دعوت کا کام کرنا چاہیے۔ مگر ان کی یہ رائے "اکابر" کی رائے سے ٹکراتی تھی۔ اس لیے کسی نے اس کی طرف بھی توجہ نہیں دی۔ رشید رضا کی تقریر صرف دار العلوم دیوبند کی سالانہ روداد کا ایک غیر اہم حصہ بن کر رہ گئی۔

انگریزوں کے خلاف جہاد کا یہ عمل مختلف صورتوں میں بلا انقطاع جاری رہا۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۹ء میں مہاتما گاندھی نے آکر اس کو ختم کیا۔ بے فائدہ جنگ کا یہ خاتمہ "اجتہاد" ہی کے ذریعہ ممکن ہوا۔ اگرچہ یہ ایک سیکولر اجتہاد تھا نہ کہ کوئی شرعی اجتہاد۔

علماء اپنی غیر مجتہدانہ سوچ کے تحت صرف ایک ہتھیار کو جانتے تھے۔ اور وہ تشدد کا ہتھیار تھا۔ انھیں خبر نہیں تھی کہ ان کی جدو جہد آزادی کے لیے موجودہ زمانہ میں ایک عظیم تر نظریاتی ہتھیار وجود میں آچکا ہے۔ یہ ہتھیار وہ ہے جس کو حکومت خود اختیاری (self-determination) کہا جاتا ہے۔ یہ تصور اٹھارویں صدی کے فرنچ ریولیوشن کے دوران ظہور میں آچکا تھا۔ جس نے قوموں کو یہ حق دیا کہ وہ تشدد کا استعمال کیے بغیر محض دلیل کی پر امن طاقت سے قومی آزادی کی موثر جدوجہد کر سکیں۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد ۱۹۱۹ میں بننے والی جمعیۃ اقوام (League of Nations) کے متعلق مسلمانوں کے رہنما علامہ اقبال صرف اتنا ہی جانتے تھے کہ وہ کفن چوروں کی ایک انجمن ہے جو قبروں کی تقسیم کے لیے منظم کی گئی ہے :

چیست جمعیت اقوام کفن دزدے چند   بہر تقسیم قبور انجمنے ساختہ اند

مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ جمعیت اقوام نے پہلی بار انٹرنیشنل تصدیق سے یہ سیاسی معیار طے کیا کہ ہر قوم کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے درمیان اپنی مرضی کی حکومت قائم کرے۔ پھر دوسری عالمی جنگ کے بعد ۱۹۴۵ء میں جب اقوام متحدہ (United Nations) بنائی گئی تو تمام قوموں کے اتفاق رائے سے یہ اصول آخری طور پر ایک مصدقہ سیاسی اصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا (IX/41)

مہاتما گاندھی نے عالمی سیاست کا مطالعہ کیا تھا۔ وہ ان زمانی تبدیلیوں سے آگاہ تھے۔ چنانچہ

وہ ساؤتھ افریقہ سے ہندستان آئے اور اپنے "سیکولر اجتہاد" کے ذریعہ ہندستان کے عوام نیز علماء کو بتایا کہ ہمیں اب متشدّدانہ ہتھیار استعمال کرنے کی ضرورت نہیں۔ "حکومت خود اختیاری" کے نظریاتی ہتھیار کو ہم زیادہ موثر طور پر اپنے حق میں استعمال کر سکتے ہیں۔ چنانچہ علماء کی مقلدانہ رائے پر گاندھی کی مجتہدانہ رائے برتر ثابت ہوئی۔ اس کے بعد جو کچھ پیش آیا وہ اب تمام لوگوں کے لیے ایک معلوم تاریخ بن چکا ہے۔

اس پورے معاملہ پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہمارے تمام علماء سو سال سے بھی زیادہ عرصہ تک جہاد کے نام پر ایک ایسے خونیں عمل میں مشغول رہے جس کا کوئی بھی نتیجہ تباہی کے سوا کچھ اور نکلنے والا نہ تھا۔ اس خونیں جہاد کے دوران انھوں نے برصغیر ہند کے مسلمانوں کو ناقابل بیان تباہی سے دوچار کیا۔ یہ صرف مہاتما گاندھی تھے جنھوں نے ان کو اس تباہ کن غار سے باہر نکالا۔

اس مہلک تجربہ کا سبب کیا تھا۔ اس کا سبب صرف ایک تھا۔ اور وہ ہے ہمارے علماء کرام کا اپنے لیے اجتہاد کو شجر ممنوعہ سمجھ لینا۔ تنقید وتحقیق اور بحث واختلاف کو ممنوع قرار دے کر تقلید کے خول میں اپنے آپ کو بند کر لینا۔

شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے مقلدانہ فکر کی بنا پر صرف دو حالتوں کو جانتے تھے ــــــ دار الاسلام، دار الحرب۔ ہندستان جب ان کو دار الاسلام نظر نہ آیا تو انھوں نے سمجھ لیا کہ اب یہ دار الحرب ہے، اور اسی کے مطابق فتویٰ دے دیا۔ اگر وہ مجتہدانہ نگاہ رکھتے تو وہ وسیع تر دائرہ کے اعتبار سے معاملہ کی تحقیق کرتے اور پھر وہ اعلان کرتے کہ قرآن کے الفاظ میں، ہندستان اب دار الإعداد بن چکا ہے (الانفال ۶۰) یعنی ہمارا روایتی دفاع اب بالکل غیر موثر ہو چکا ہے۔ تم لوگ مغربی زبانوں کو پڑھو۔ سفر کر کے یورپ جاؤ اور معلوم کرو کہ ان قوموں کی ترقی کا راز کیا ہے۔ زمانہ کی تبدیلیوں کو گہرائی کے ساتھ سمجھو اور پھر اس کے مطابق اپنے عمل کی منصوبہ بندی کرو۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد زندگی ہے اور تقلید صرف موت۔ مگر تقلید کے خول سے نکلنا اور اجتہاد کے فوائد کو حاصل کرنا صرف آزادانہ اظہار رائے کے ماحول میں ممکن ہے۔ اور آزادانہ اظہار رائے کا ہم نے صدیوں سے اپنے درمیان خاتمہ کر رکھا ہے۔

شناخت کا مسئلہ

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ کے مسلمان تشخص کے بحران (crisis of identity) کے مسئلہ سے دوچار ہیں۔ وہ اپنے تشخص کا شعور کھو بیٹھے ہیں۔ ایک عرب اسکالر کے الفاظ میں، موجودہ زمانہ کے مسلمان ابھی تک اس بنیادی سوال کا جواب دریافت نہ کر سکے کہ ہم کون ہیں (مَن نحنُ) میں سمجھتا ہوں کہ دور جدید کے مجتہد کے لیے یہ سب سے بڑا فکری چیلنج ہے۔ کیوں کہ اسی سوال کے صحیح جواب پر امت مسلمہ کی صحیح رخ بندی کا انحصار ہے۔

اگر آپ خالی الذہن ہو کر قرآن و حدیث کو پڑھیں تو آپ نہایت آسانی سے اس سوال کا جواب پالیں گے۔ قرآن سے غیر مشتبہ طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ دنیا کی قوموں کے سامنے خدا کے دین کے گواہ (شھداء علی الناس) ہیں۔ ٹھیک یہی بات حدیث میں بھی موجود ہے۔ صحیح البخاری کی روایات میں ہمیں المومنون شھداء اللّٰہ فی الارض (۵/۲۹۹) اور انتم شھداء اللّٰہ فی الارض (۳/۲۰۰) کے الفاظ ملتے ہیں۔

ان واضح نصوص کے مطابق، مسلمان کا تشخص یا اس کی حیثیت دنیا میں یہ ہے کہ خدا کے رسولؐ کے ذریعہ اس کو جو دینِ رحمت ملا ہے، اس کو ہر دور میں وہ تمام انسانوں تک پہنچاتا رہے، وہ گواہ یا نذیر عریاں کے درجہ میں اس کو پیش کرنے والا بن جائے۔

مسلم شناخت کے بارہ میں اتنی واضح بات آج کی مسلم نسلوں کے اوپر مخفی کیوں ہوگئی۔ اس کا سرا ہزار سال پیچھے تک جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں، اور اس کے بعد سلطنت عثمانی کے زمانہ تک مسلمانوں کی قومی حالت اس سے بالکل مختلف تھی جو آج ساری دنیا میں نظر آتی ہے۔ اس وقت مسلمان زمین کے اوپر واحد سپر پاور کی حیثیت حاصل کیے ہوئے تھے۔ شاعر کے الفاظ میں :

ہمیں چھائے ہوئے تھے شرق سے تا غرب دنیا میں   نہ تھا پلہ کسی ملت کا دنیا میں گراں ہم سے

اس ماحول میں مسلمانوں کے اندر اپنی جو شناخت ابھری وہ غلبۂ و اقتدار کی شناخت تھی۔ انھوں نے کہا کہ مسلمان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ خدا کی زمین پر خدا کا خلیفہ ہے (نحن خلفاء اللّٰہ فی الارض) قرآن میں خلیفہ کا لفظ پہلے سے موجود تھا۔ اس میں اللہ کے لفظ کا اضافہ کر کے انھوں نے اپنی شناخت کا تعین حاصل کر لیا۔

خلیفہ کے لفظی معنی ہیں جانشین یا بعد کو آنے والا۔ قرآن میں یہ لفظ بنی نوع انسان کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ سورج، چاند، پہاڑ اور سمندر کروروں سال سے وہی کے وہی ہیں۔ اس کے برعکس انسان سو سال میں یا اس سے کم مدت میں مرجاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا انسان آتا ہے۔ گویا انسان ایک ایسی مخلوق ہے جس میں ایک کے بعد ایک کی آمد کا نظام قائم ہے۔ اس طرح باری باری لوگ آکر زمین پر بستے ہیں اور اپنی آزمائش کی مدت پوری کرکے چلے جاتے ہیں تاکہ ان کی جگہ دوسرے لوگ آئیں اور خدا کی اسکیم کے مطابق اپنا امتحان دیں۔ یہی بات قرآن میں ان لفظوں میں کہی گئی ہے : پھر ہم نے ان کے بعد تم کو ملک میں خلیفہ بنایا تاکہ ہم دیکھیں کہ تم کیسا عمل کرتے ہو (یونس ۱۴)

اس سادہ امتحانی تصور کو سیاسی تصور کا مفہوم دے کر یہ کہا گیا کہ خلیفہ سے مراد خلیفۃ اللّٰہ ہے۔ خدا نے کائنات میں اپنے تکوینی قوانین براہ راست نافذ کر رکھے ہیں۔ اور شرعی قوانین کے نفاذ کے لیے اس نے اہل اسلام کو اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے تاکہ وہ ان قوانین کو بزور تمام انسانوں پر نافذ کریں۔

خلافت کا یہ سیاسی مفہوم تمام تر خود ساختہ تھا، مگر غلبہ و اقتدار کے زمانہ میں لوگوں کو وہ بہت زیادہ مطابقِ واقعہ نظر آیا۔ چنانچہ وہ بیشتر مسلمانوں میں پھیل گیا۔ اگرچہ محقق علما نے اس کی سخت مخالفت کی۔ مثال کے طور پر علامہ ابن تیمیہ نے کہا کہ جو شخص کسی کو خدا کا خلیفہ قرار دے اس نے خدا کے ساتھ شرک کیا (فمن جعل لہ خلیفۃ فھو مشرک بہ) ابن تیمیہ، الفتاوی الکبری ۲/۵۵۳

انیسویں صدی میں جب مغربی قومیں نئی طاقت سے مسلح ہوکر ابھریں اور انھوں نے ہر جگہ مسلمانوں کو مغلوب کرلیا تو تمام دنیا کے مسلم دانشور نحن خلفاء اللّٰہ فی الارض (ہم زمین پر خدا کے خلیفہ ہیں) کے اسی تصور میں سرشار تھے۔ وہ اپنی صرف ایک ہی شناخت جانتے تھے، اور وہ یہ کہ وہ زمین پر امام اور قائد کی حیثیت سے پیدا کیے گئے ہیں ——— یہ صورت حال آج تک پوری طرح باقی ہے۔ ایک شاعر کے الفاظ میں، اس فکر کا خلاصہ یہ ہے :

جس طرح احمدِ مختار ہیں نبیوں میں امام ‌ ‌ ‌ ان کی امت بھی ہے دنیا میں امام اقوام

اس ذہن کی بنا پر مسلم علماء اور دانشوروں کو کرنے کا ایک ہی کام نظر آیا۔ یہ کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی حاکمانہ حیثیت کو دوبارہ حاصل کریں۔ پچھلے تقریباً دو سو سال سے کسی نہ کسی صورت میں یہ جدوجہد

جاری ہے۔ مگر اَن گنت قربانیوں کے باوجود اس میدان میں مسلمان اب تک کچھ بھی حاصل نہ کرسکے۔

مسلم علماء اور دانشور اپنے آپ کو "خلفاء اللّٰہ فی الارض" کی حیثیت سے دوبارہ قائم کرنا چاہتے تھے۔ جب وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوئے تو اب وہ مایوسی اور جھنجلاہٹ کی نفسیات میں مبتلا ہیں۔ وہ ساری دنیا میں اپنے آپ کو بے جگہ محسوس کررہے ہیں۔ یہی وہ حالت ہے جس کو تشخص کے بحران کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بحران فرضی ہے، اور وہ ذہنی تخیل اور خارجی صورت حال کے درمیان عدم مطابقت کی پیداوار ہے۔

اس صورت حال نے مسلمانوں کو ایک عجیب وغریب قسم کی فکری دَلدَل میں پھنسا دیا ہے۔ وہ چونکہ ایک ہی ملی نشانہ سے واقف ہیں، اور وہ غلبہ وقیادت کا نشانہ ہے۔ اس لیے اب ان کو وہی آوازیں اپیل کرتی ہیں جس میں ان کی اس مخصوص نفسیات کی غذا موجود ہو۔ جو رہنما بڑے بڑے الفاظ بولیں، جو ہائی پروفائل میں کلام کریں، جو عظمت کے سبز باغ دکھائیں، وہی مسلمانوں کے اندر قبولیت حاصل کرتے ہیں۔ لو پروفائل میں کلام کرنے والے رہنما موجودہ مسلمانوں کے درمیان قبولیت کا مقام حاصل نہیں کرپاتے۔ جذباتی سیاست مسلمانوں میں خوب مقبول ہوتی ہے اور حقیقت پسندانہ سیاست ان کے درمیان غیر مقبول ہوکر رہ جاتی ہے۔

اس صورت حال نے مسلمانوں کی قیادت کے معاملہ کو گویا فرضی امیدوں کی تجارت (false-hopes business) بنادیا ہے۔ تقریباً دوسو سال سے یہ صورت حال جاری ہے کہ ایک کے بعد ایک کوئی شخص اٹھتا ہے۔ وہ جذباتی تقریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو ایک بڑے نشانہ کی طرف دوڑا دیتا ہے۔ مگر چونکہ یہ نشانہ غیر حقیقی ہوتا ہے، اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ مسلمانوں کا ہر اقدام ایک نئی تباہی پر ختم ہوکر رہ جاتا ہے۔

اس فکری بحران یا ذہنی دلدل سے مسلمانوں کو صرف جرأت مندانہ اجتہاد ہی نکال سکتا ہے۔ آج پہلی ضرورت ہے کہ مسلم علماء اور مسلم دانشور دورِ اقتدار میں بننے والی شناخت "انتم خلفاء اللّٰہ فی الارض" کے خول سے نکلیں اور براہِ راست قرآن وسنت میں دی ہوئی ابدی شناخت "انتم شہداء اللّٰہ فی الارض" پر قوم کو دوبارہ کھڑا کریں۔ اس طرح تشخص کا بحران اپنے آپ ختم ہوجائے گا۔ مسلمان مَن نحنُ (ہم کون ہیں) کا ایک ایسا جواب پالیں گے جو ہر حال میں انھیں حاصل

رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ بلاتاخیر جان لیں گے کہ ان کی حیثیت کیا ہے۔ انھیں اہل عالم کے سامنے کون سا کردار ادا کرنا ہے۔ یہ دریافت مسلمانوں کے لیے زندگی کے تمام راستے کھول دے گی۔ کوئی بھی دروازہ ایسا نہیں ہوگا جو اس کے بعد انھیں اپنے اوپر بند نظر آئے۔

محقق علماء کا اختلاف

علماء کی اکثریت کا دعوی اگرچہ یہی ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو چکا ہے، اب صرف اجتہاد مقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ مگر محقق علماء کی ایک تعداد اس نقطۂ نظر کو نہیں مانتی۔ اس نے اس کو بے بنیاد قرار دے کر اسے رد کر دیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ اس مشہور حدیث کے مطابق ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ اللہ میری امت کو کبھی ضلالت پر جمع نہیں کرے گا (ان اللّٰہ لا یجمع اُمتی علی ضلالۃ) الترمذی، کتاب الفتن، بحوالہ جامع الاصول فی احادیث الرسول ۹/۱۹۶

یہ رائے کہ اب چار مروجہ فقہی اسکول کے باہر جا کر اجتہاد نہیں کیا جا سکتا، یقینی طور پر خدا کے دین میں ایک انحراف ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ تم میں سے کسی شخص سے جب سوال کیا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ کتاب اللہ میں دیکھے۔ اگر وہ اس میں نہ پائے تو سنت رسول میں دیکھے۔ اگر اس میں بھی نہ پائے تو جس پر مسلمان مجتمع ہوئے اس میں دیکھے۔ اور اگر اس میں بھی نہ پائے تو اس کو چاہیے کہ وہ خود اجتہاد کرے (اذا سئل احدکم فلینظر فی کتاب اللّٰہ فإن لم یجد ففی سنۃ رسول اللّٰہ فإن لم یجدہ فیھا فلینظر فیما اجتمع علیہ المسلمون، وإلّا فلیجتھد) جامع الاصول ۹/۱۹۶

مذکورہ حدیث رسول کے مطابق، ضروری تھا کہ سارے ہی علماء انحراف میں مبتلا نہ ہوجائیں۔ کچھ علماء پھر بھی موجود رہیں جو اس معاملہ میں امر حق کا اعلان کریں۔ چنانچہ ہر دور میں ایسے محقق علماء اٹھتے رہے ہیں جنھوں نے دین میں اس فکری انحراف کی تردید کی ہے۔ یہاں ہم چند رائیں نقل کرتے ہیں:

علامہ بحر العلوم عبد العلی حنفی نے لکھا ہے کہ ــــــ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اجتہاد مطلق ائمہ اربعہ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ یہاں تک کہ ان کا دعوی ہے کہ اب امت پر ان چاروں میں سے کسی ایک امام کی تقلید واجب ہے۔ مگر یہ سب محض بے عقلی کی باتیں ہیں جس پر وہ کوئی دلیل نہیں دے سکے ہیں۔ ان کی اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ایسے لوگوں پر وہ حدیث صادق آتی ہے جس

میں آپ نے فرمایا کہ انھوں نے علم کے بغیر فتویٰ دیا اور پھر خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا :
واما الاجتهاد المطلق فقالوا انه اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا تقليدَ واحدٍ من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوَساتهم لم يأتوا بدليل ولايُعبأ بكلامهم وانما هم من الذين حكم الحديث، انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مطبع نول کشور لکھنؤ، جلد ثانی، صفحہ ۶۲۴)

شیخ محمد مصطفیٰ المراغی (۱۹۴۵ — ۱۸۸۱) کا شمار جدید مصر کے اکابر علماء میں ہوتا ہے۔ انھوں نے ازہر شریف اور اس سے ملحق دینی اداروں کے تعلیمی و تربیتی نظام کو عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق بنانے میں قابل قدر اصلاحی و تجدیدی خدمات انجام دی ہیں۔ وہ اجتہاد کے پرزور حامی تھے۔ یہاں تک کہ جو لوگ اجتہاد کو ناممکن بتاتے ہیں ان کے خیال کی تردید کرتے ہوئے انھوں نے اپنی کتاب بحوث فی التشریع الاسلامی (صفحہ ۱۱ — ۱۰) میں لکھا ہے کہ مصر کے موجودہ دینی اداروں میں ایسے علماء موجود ہیں جن کے اندر اجتہاد کی شرائط پوری طرح پائی جاتی ہیں اور اس لیے ان کے اوپر تقلید حرام ہے (وانی مع احترامی لرأی القائلین باستحالة الاجتهاد وانخالفهم فی رأيهم واقول ان فی علماء المعاهد الدينية فی مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عليهم التقليد)

مشہور یمنی عالم محمد بن علی الشوکانی (۱۸۳۴ — ۱۷۶۰) ان لوگوں میں سے ہیں جو اجتہاد کو علماء امت پر فرض قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب (القول المفيد فی الاجتهاد والتقليد میں لکھا ہے :

"لا يخفى على من له أدنى فهمٍ أنّ الاجتهاد قد يسّره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين۔ لأنّ التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت من الكثرة إلى حد لايمكن حصره، والسنة المطهرة قد دوّنت وتكلم علماء الامة على التفسير والتصحيح والترجيح والتجريح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد۔ فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين ولايخالف فى هذا من له فهم صحيح وعقل سوى"

یعنی جو شخص بھی ادنی فہم و ادراک رکھتا ہے اس سے یہ بات مخفی نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعد کے لوگوں کے لیے اجتہاد اتنا آسان کر دیا ہے جتنا کہ وہ پہلے لوگوں کے لیے آسان نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیریں لکھی جا چکی ہیں۔ جن کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ اور حدیث کی بھی تدوین ہو چکی ہے۔ پھر امت کے علماء نے اس سلسلہ میں تفسیر و تصحیح اور ترجیح و تجریح کے اعتبار سے جو کچھ کہا اور لکھا ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جس کی ایک مجتہد کو ضرورت ہوتی ہے۔ پس اجتہاد پچھلے لوگوں کی بہ نسبت بعد کے لوگوں کے لیے زیادہ سہل اور آسان تر ہے۔ جس شخص کے پاس بھی فہم صحیح اور عقل سلیم ہے وہ اس میں اختلاف نہیں کر سکتا۔

سلطان العلماء عبد العزیز ابن عبد السلام (۱۲۶۲ – ۱۱۸۱) نے اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اجتہاد کا درجہ حاصل کرنا ممکن ہے جو کہ فتویٰ اور قضاء کے لیے ایک بنیادی شرط ہے۔ اور یہ اس زمانے تک باقی رہے گا جس کے بارے میں رسول اللہ ؐ نے خبر دی ہے کہ اس وقت علم اٹھا لیا جائے گا۔ مگر ہم ابھی اس زمانے تک نہیں پہنچے ہیں، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ امت غلطی پر مجتمع ہو چکی ہے، جو سراسر باطل ہے (إن رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها، وهي شرط في الفتوى والقضاء، وهي موجودة الى الزمان الذي أخبر عنه عليه الصلاة والسلام بانقطاع العلم- ولم نصل اليه الآن، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ- وذلك باطل) شرح مختصر ابن الحاجب، باب القضاء

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ دیکھئے ابن عبد السلام نے کتنی صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ اجتہاد ناممکن نہیں، اور یہ کہ وہ ان کے زمانے تک باقی رہا ہے، اور یہ کہ اجتہاد کے فقدان سے یہ لازم آتا ہے کہ ساری امت ناحق پر اکٹھا ہو جائے اور یہ محال ہے (فانظر كيف صرّح بأن رتبة الاجتهاد غير متعذرة، وأنها باقية إلى زمانه، وبأنه يلزم من فقدها اجتماع الامة على الباطل وهو مُحال) الرد علی من اخلد الی الارض، صفحہ ۲۴

مولانا اشرف علی تھانوی (۱۹۴۳ – ۱۸۶۲) نے اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرمایا ہے: اگرچہ اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ مذہب خامس مستحدث کرنا جائز نہیں۔ یعنی جو مسئلہ چاروں مذہبوں کے خلاف ہو اس پر عمل جائز نہیں کہ حق دائر و منحصر اسی چار میں ہے۔ مگر اس پر بھی

کوئی دلیل نہیں۔کیوں کہ اہل ظاہر ہر زمانہ میں رہے ہیں۔ اور یہ بھی نہیں کہ سب اہل ھوی ہوں۔ وہ اس اتفاق سے علٰحدہ رہے۔ دوسرے اگر اجماع ثابت بھی ہو جائے تو تقلید شخصی پر کبھی اجماع نہیں ہوا (تذکرۃ الرشید، جلد اول، صفحہ ۱۳۱)

قدیم وجدید کا فرق

ایک مسلم اسکالر نے لکھا ہے کہ آرتھوڈاکسی کے فریم ورک میں رہ کر ہی اجتہاد کیا جانا چاہیے۔یہ بات بجائے خود غلط نہیں۔مگر سوال یہ ہے کہ آرتھوڈاکسی سے کیا مراد ہے۔کیا اس سے مراد وہ چار فقہی اسکول ہیں جو چوتھی ہجری میں رائج ہوئے یا قرآن وسنت۔میں سمجھتا ہوں کہ اس دعوی کے حق میں کوئی حقیقی دلیل موجود نہیں کہ آرتھوڈاکسی کے فریم ورک سے مراد ائمہ اربعہ کا فریم ورک ہے۔ایسا دعویٰ نہ خود ائمہ اربعہ نے کیا۔اور نہ قرآن وحدیث میں اس کا کوئی ثبوت پایا جاتا ہے۔اس لیے آرتھوڈاکسی کے فریم ورک سے لازمی طور پر قرآن وسنت کا فریم ورک مراد لینا ہوگا۔

اس وضاحت کی روشنی میں دونوں قسم کے اجتہاد کو سمجھا جا سکتا ہے۔اجتہاد مطلق میں براہ راست قرآن وسنت پر غور کر کے حکم معلوم کیا جاتا ہے، جب کہ اجتہاد مقید میں آدمی پابند ہوتا ہے کہ وہ مدون فقہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے اپنی رائے قائم کرے۔موجودہ زمانہ میں اسلامی تفکیر کے معطل ہونے کا اصل سبب یہی تقسیم ہے۔موجودہ زمانہ کا عالم شعوری یا غیر شعوری طور پر مدون فقہ کے ڈھانچہ سے باہر جا کر سوچ نہیں پاتا، اس لیے وہ موجودہ زمانہ کے فکری مسائل میں گہری رہنمائی دینے سے بھی قاصر رہتا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہے، فقہاء اربعہ کا زمانہ دور جدید سے بہت پہلے کا زمانہ ہے۔اس لیے یہ بالکل فطری بات ہے کہ ان کی مدون کی ہوئی فقہ اپنے بعد کے زمانہ کا احاطہ کرنے والی نہ ہو۔بعد کے زمانہ کے لیے رہنمائی کتاب وسنت سے ملے گی جو کہ ابدی ہے، نہ کہ مدون فقہ سے جو یقینی طور پر وقتی اور زمانی ہے۔

اس معاملہ کو مثال سے سمجھئے۔موجودہ فقہ خلافت عباسی کے زمانہ میں بنی۔اس وقت مسلمانوں کو زمین پر کلی اقتدار حاصل تھا۔چنانچہ یہ مدون فقہ یہ تو بتاتی ہے کہ مسلمان جب حکمراں حیثیت میں ہوں تو ان کے لیے شرعی احکام کیا ہیں۔اس میں ایسے ابواب کثرت سے پائے جاتے

ہیں۔ لیکن اگر آپ یہ جاننا چاہیں کہ مسلمان جب اپنے آپ کو غیر حکمراں حیثیت میں پائیں، اس وقت ان کے لیے شرعی حکم کیا ہے۔ تو اس کا واضح جواب آپ کو موجودہ مدون فقہ میں نہیں ملے گا۔

اسی طرح موجودہ فقہ جس وقت مدون کی گئی اس وقت شخصی حاکمیت کا زمانہ تھا۔ موجودہ قسم کی عوامی جمہوریت اس وقت قائم نہیں ہوئی تھی، اس لیے اس فقہ میں خلیفہ اور سلطان سے متعلق احکام تو بہت ملیں گے۔ لیکن اگر آپ یہ جاننا چاہیں کہ مسلمان کسی ملک میں تنہا حاکم نہ ہوں، البتہ وہ جمہوری نظام کے تحت دوسری قوموں کے ساتھ شریکِ حکومت ہوں، ایسی حالت میں ان کے لیے شرعی احکام کیا ہیں، تو اس کی بابت بھی موجودہ مدون فقہ میں آپ کوئی رہنمائی نہیں پائیں گے۔

یہ کمی صرف مدون فقہ کے اندر ہے۔ اگر آپ اس فقہ سے گزر کر قرآن و سنت تک پہنچ جائیں تو آپ پائیں گے کہ قرآن و سنت میں ہر صورت حال کے لیے کامل رہنمائی موجود ہے۔

اب آپ دیکھیں گے کہ قرآن (اتقوا اللہ ما استطعتم) کا اصول بتا رہا ہے۔ یعنی جتنا وُسع اتنی ہی تکلیف (ذمہ داری) چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی چار بڑے دوروں میں تقسیم تھی۔ مکی زندگی کے دو دور، اور مدنی زندگی کے دو دور۔ مکی زندگی کے ابتدائی چند سال خفیہ تبلیغ اور تنہا نماز پڑھنے کے سال ہیں۔ اس کے بعد مکی زندگی کا نصف آخر ہے جس میں علی الاعلان تبلیغ اور کھلم کھلا عبادت کا حکم دے دیا گیا۔

یہی معاملہ ہجرت کے بعد مدنی دور کا ہے۔ مدنی دور کے ابتدائی چند سال وہ ہیں جب کہ ایک صحیفہ یا چارٹر کے ذریعہ مسلمان اور یہود یا مسلم اور غیر مسلم کو ملا کر ایک مشترک نظام بنایا گیا (للیھود دینھم وللمسلمین دینھم) مگر مدنی دور کے نصف آخر میں حالات بدل گئے تو مدینہ میں وحدانی طرز کا نظام قائم کر دیا گیا۔

اس مثال کی روشنی میں غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہماری مدون فقہ صرف ایک صورت میں ہم کو رہنمائی دے رہی تھی، اس صورت میں جب کہ ہم زمین پر حاکم کی حیثیت میں ہوں مگر براہ راست قرآن و سنت کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوا کہ ہر صورت حال کے لیے ہمارے پاس رہنمائی موجود ہے۔ مکہ کے نصف اول جیسے حالات ہوں تب بھی ہمارے لیے نمونہ ہے، اور مکہ کے نصف آخر جیسے حالات ہوں تب بھی۔ اسی طرح اگر ہم مدینہ کے نصف اول جیسے حالات میں ہوں تب بھی ہمارے

پاس رہنمائی موجود ہے اور اگر ہم مدینہ کے نصف آخر جیسے حالات میں ہوں تب بھی۔

اجتہاد مقید کی صورت میں ہم گویا ایک بند گلی میں پھنس کر رہ جاتے ہیں۔ مگر اجتہادِ مطلق ہمارے لیے زندگی کے تمام دروازے کھول دیتا ہے، اس کے بعد کوئی دروازہ ہمارے لیے بند نہیں رہتا۔

صلاحیتوں کا فقدان نہیں

میں سمجھتا ہوں کہ اجتہادِ مطلق کو "مجتہدِ مطلق" کی پیدائش کے ساتھ جوڑنا بجائے خود ایک غیر معقول بات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ کا تعلق تمام تر ذہنیت سے ہے نہ کہ کسی مفروضہ مجتہدِ مطلق کی پیدائش سے۔ یعنی ملت کے اوپر اگر ذہنی جمود کی حالت طاری نہ ہو، بلکہ اس کے اندر آزادانہ فکر کی فضا موجود ہو تو اجتہادِ مطلق کا عمل بھی لازمی طور پر جاری رہے گا۔ مجتہدِ مطلق تو ہمیشہ ہی پیدا ہوتے ہیں۔ البتہ آزادی فکر کی فضا نہ ہونے کی وجہ سے ان کو وہ سازگار ماحول نہیں ملتا جس میں وہ اپنے حصہ کا عمل انجام دے سکیں۔

عالی دماغ انسانوں کی پیدائش کبھی بند نہیں ہوتی۔ وہ ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ چنانچہ خود نظام فطرت کے تحت اسلام کی بعد کی تاریخ میں بار بار اعلیٰ صلاحیت کے اہل علم پیدا ہوتے رہے ہیں مثال کے طور پر الغزالیؒ (۱۱۱۱ – ۱۰۵۸) ابن تیمیہؒ (۱۳۲۸ – ۱۲۶۳) الشاطبیؒ (م ۱۳۸۸) جلال الدین سیوطیؒ (۱۵۰۵ – ۱۴۴۵) شاہ ولی اللہؒ (۱۷۶۲ – ۱۷۰۳) انور شاہ کشمیری (۱۹۳۴-۱۸۷۵) وغیرہ۔

یہ کہنا امت محمدی کی تصغیر ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد اس صلاحیت کے لوگ امت میں پیدا نہیں ہوئے۔ حقیقت یہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بھی ایسے لوگ امت میں پیدا ہوتے رہے جو اپنے وسیع علمی مطالعہ، اپنی اعلیٰ ذہنی استعداد اور اپنی بے داغ اسلامیت کے ساتھ اس قابل تھے کہ وہ مجتہدِ مطلق کا کردار ادا کر سکیں۔

پھر کیا وجہ ہے کہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے دور میں بہت سے ایسے لوگ ابھرے جو مجتہدانہ زبان میں کلام کرتے تھے۔ مثلاً عائشہ صدیقہ، عبداللہ بن عمر، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، امام شعبی اور دور اول کے علماء فقہ، وغیرہ۔ مگر چوتھی صدی ہجری کے بعد اٹھنے والے علماء، اپنی تمام اعلیٰ صلاحیتوں کے باوجود، مجتہدانہ انداز میں بولنے کی جرأت نہ کر سکے۔

اس کی وجہ شخصی استعداد کا فرق نہیں ہے بلکہ دور کا فرق ہے۔ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے دور میں مکمل آزادیٔ رائے تھی۔ لوگ کھلے طور پر ایک دوسرے سے اختلاف کرتے تھے۔ انسانوں کو اکابر اور اصاغر میں تقسیم نہیں کیا گیا تھا۔ لوگ قائل کو نہیں دیکھتے تھے بلکہ قول کو دیکھتے تھے۔ ہر صاحب دلیل کو حق تھا کہ وہ اپنی بات کو دلیل کے ساتھ بیان کرے۔ اس ماحول نے اجتہاد کا عمل جاری کر رکھا تھا۔ بعد کو جب یہ ماحول ختم ہوگیا تو اجتہاد کا عمل بھی باقی نہ رہا۔

پہلے اگر حق پرستی کی فضا تھی تو اب اکابر پرستی کی فضا پیدا ہوگئی۔ اب لوگ ایسی بات کہنے سے ڈرنے لگے جو ماضی کے بڑوں کی رائے سے مطابقت نہ رکھتی ہو۔ اس فضا میں قدرتی طور پر اجتہاد مطلق (آزادانہ اظہار رائے) ختم ہوگیا۔ اب وہی بات کہی جانے لگی جو کسی نہ کسی طرح مسلّم اکابر کے اقوال سے مطابقت رکھتی ہو۔ یہی وہ ماحول ہے (نہ کہ کوئی شرعی حکم یا پیدائشی نقص) جس نے بعد کو اجتہاد مطلق کا دروازہ بند کر دیا اور صرف اجتہاد مقید کا دروازہ لوگوں کے لیے کھلا رکھا۔

میرے علم کے مطابق، بعد کی اسلامی تاریخ میں صرف ایک شخص ہے جس نے مجتہد مطلق کی زبان میں بولنے کی ہمت کی، اور وہ ابن خلدون (۱۳۳۲-۱۴۰۶) ہے۔ مگر ابن خلدون بھی یہ کام صرف جزئی طور پر کر سکا۔ اس نے عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ میں بلاشبہ مجتہدانہ کلام کیا۔ مگر خالص دینی معاملات میں اس نے بھی غیر مقید اجتہاد کرنے کی بہت کم جرأت کی۔

دور جدید کا آغاز

جدید مسائل کا آغاز خاص طور پر اٹھارویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے۔ یہ وہی زمانہ ہے جس میں شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲) ظاہر ہوئے۔ شاہ ولی اللہ کو غالباً خواب میں اس کا اشارہ بھی دیا گیا کہ وہ ایک نئے دور کے سرے پر پیدا ہوئے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب فیوض الحرمین میں لکھتے ہیں کہ میں نے خواب میں اپنے آپ کو دیکھا کہ میں قائم الزمان ہوں (رأیتنی فی المنام قائم الزمان) مگر شاہ ولی اللہ اپنے آپ کو رواجی سانچہ سے باہر نہ نکال سکے، اس لیے وہ دور جدید کے اعتبار سے افکار اسلامی کی تبئین بھی نہ کر سکے۔

اس میں دو رائے نہیں ہو سکتی کہ نئے مسائل کا جواب فراہم کرنے کا کام صرف اجتہاد کے ذریعہ ہی ممکن تھا۔ مگر شاہ ولی اللہ نے ایک طرف اپنے قائم الزماں ہونے کا اعلان کیا، دوسری

طرف اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کرلیا، حالانکہ قائم الزمان کی ذمہ داری کو ادا کرنے کے لیے اجتہاد کا عمل لازمی طور پر ضروری تھا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید اور بعض دوسری کتابوں میں اجتہاد کے مسئلہ پر کلام کیا ہے۔ اس معاملہ میں ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہاد مطلق، اور دوسرا اجتہاد مقید۔ وضاحت کی خاطر اس کو ہم کلی اجتہاد اور جزئی اجتہاد بھی کہہ سکتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک اب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ کیوں کہ امام شافعی (۸۲۰ - ۷۶۷ء) کے بعد اب کوئی مجتہد مطلق پیدا ہونے والا نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک اب قیامت تک کے لیے اجتہاد کی صرف دوسری قسم (اجتہاد مقید) کی گنجائش باقی ہے۔ اب جو شخص بھی اجتہاد کرنا چاہے گا اس کو لازمی طور پر ائمہ اربعہ کے مقرر کیے ہوئے طریقوں کی بنیاد پر استنباط کرنا ہوگا۔ وہ بلا قید اجتہاد نہیں کر سکتا۔ اگرچہ اجتہاد مطلق کا حق اب کسی کو نہیں، مگر اجتہاد مقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور وہ ہمیشہ کھلا رہے گا۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک غیر ضروری تقسیم ہے۔ اجتہاد کا انقطاع ہو گیا یا نہیں، یہ سوال اصلاً اجتہاد مطلق یا اجتہاد مستقل کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے۔ کیوں کہ جہاں تک اجتہاد مقید کا تعلق ہے، وہ تو ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ وہ ہر حال میں جاری رہے گا، خواہ اس کا دروازہ بند کیا جائے یا نہ بند کیا جائے۔ حتیٰ کہ لفظی اعلان کے بغیر بھی وہ ہمیشہ خود اپنے زور پر جاری رہتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ قرآن میں یہ حکم دیا گیا تھا کہ دشمنوں سے مقابلہ کے لیے قوت فراہم کرو (الانفال ۶۰) حدیث میں اس کی تشریح یہ آئی ہے کہ سن لو کہ قوت سے مراد تیر مارنا ہے، سن لو کہ قوت سے مراد تیر مارنا ہے (الا ان القوۃ الرمی الا ان القوۃ الرمی)

موجودہ زمانہ میں بم اور گن کی ایجاد ہوئی تو ساری دنیا کے مسلمان جنگ کے مواقع پر بم اور گن کا استعمال کرنے لگے۔ حالاں کہ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ علماء نے "اجتہاد مقید" کر کے یہ اعلان کیا ہو کہ قدیم زمانہ میں قوت کا مطلب تیر تھا، مگر آج قوت کا مطلب گن اور بم ہے۔ اس قسم کے کسی اعلان کے بغیر ساری دنیا کے مسلمانوں نے خود بخود اس معاملہ میں مجتہدانہ روش کو اختیار کر لیا۔

اس لیے اجتہاد کی بحث میں اصلاً قابل غور معاملہ اجتہاد مطلق یا اجتہاد کلی کا ہے۔ کیونکہ اجتہاد

مقید تو خود حالات کے زور پر ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ وہ ایک فطری ضرورت ہے، اور اس کا انقطاع سرے سے ممکن ہی نہیں۔

تاہم اجتہاد کی یہ درجہ بندی صرف یہ ثابت کرتی ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اجتہاد کی مستقل اہمیت سے واقف نہ ہوسکے۔ بظاہر وہ سمجھتے تھے کہ وہی پچھلا روایتی دور اب بھی چلا جا رہا ہے جو امام شافعی (۸۲۰ – ۷۶۷ء) کے زمانہ میں تھا۔ حالاں کہ زمانہ یکسر بدل چکا تھا۔ اور اب نئے حالات کے نتیجہ میں اجتہاد مطلق کی ضرورت پیش آچکی تھی۔

اجتہاد کا مقصد یہ ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں شریعت کا ازسرنو انطباق (re-application) کیا جائے۔ پھر جب حالات وہ نہ رہیں جو فقہاء اربعہ کے زمانہ میں تھے تو اجتہاد مقید کس طرح کافی ہوسکتا ہے۔ اس کے بعد تو لازم ہو جاتا ہے کہ اسی طرح دوبارہ اجتہاد مطلق سے کام لیا جائے جس طرح فقہاء اربعہ نے اجتہاد مطلق سے کام لیا تھا۔ تاکہ اسلام کو دوبارہ وقت کے حالات پر منطبق کرنا ممکن ہوسکے۔

بنو عباس کے دور میں فقہاء اربعہ کو اجتہاد مطلق کا حق اسی لیے ملا تھا کہ اس وقت معاشرہ کے حالات بدل گئے تھے، جب کہ قرآن و حدیث کا ذخیرہ پوری طرح لوگوں کے پاس موجود تھا۔ اب انسانی حالات میں اس سے بھی زیادہ بڑی تبدیلی آچکی ہے جو بنو عباس کے زمانہ میں آئی تھی۔ پھر اگر کمتر تبدیلی کی بنا پر قرآن و حدیث اور آراء صحابہ کے مقابلہ میں اجتہاد مطلق کیا جاسکتا تھا تو زیادہ بڑی تبدیلی کے بعد فقہاء کی آراء کے مقابلہ میں اجتہاد مطلق کیوں نہیں کیا جاسکتا۔

یہ کوئی بے جا جسارت نہیں، بلکہ زندگی کی ایک اٹل حقیقت ہے جس کا شعور خود ہمارے قدیم مجتہدین کو بھی تھا۔ مثلاً ابوداؤد کہتے ہیں کہ امام احمد ابن حنبل کو میں نے کہتے ہوئے سنا کہ تم میری تقلید نہ کرو، نہ ہی مالک اور ثوری اور اوزاعی کی تقلید کرو۔ بلکہ تم وہاں سے لو جہاں سے انھوں نے لیا ہے یعنی قرآن و سنت سے (لا تُقلِّدنی، ولا تقلّد مالکاً ولا الثوری ولا الأوزاعی، وخذ من حیث أخذوا) اعلام الموقعین ۲/۱۳۹-۱۴۰

شاہ ولی اللہ کے مذکورہ موقف پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر نہ وہ مقامی تبدیلیوں سے پوری طرح باخبر تھے اور نہ عالمی تبدیلیوں سے۔ حتیٰ کہ ان کی کتابوں سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ان علمی ترقیوں سے بخوبی طور پر واقف تھے جو ان کی پیدائش سے پہلے خود مسلم اسپین میں ہوچکی تھیں۔

مسلم اسپین کی ترقیاں اس بات کی علامت تھیں کہ اب دنیا ایک نئے دور میں داخل ہو رہی ہے جب کہ "سیف" کے مقابلہ میں "علم" قوت کا نشان ہوگا۔ یہ ترقیاتی سفر پندرھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے دائرہ سے نکل کر لاتینی یورپ کے دائرہ میں پہنچ گیا۔ مگر بظاہر شاہ ولی اللہ کے لیے یہ سب کچھ لامعلوم تھا۔

یورپ کے مختلف ملکوں (اٹلی، فرانس، انگلینڈ، وغیرہ) میں مذکورہ علمی ترقی اضافہ کے ساتھ جاری رہی۔ یہاں تک کہ مختلف یورپی قوموں میں وہ باہمی رقابت پیش آئی جس کو نوآبادیاتی کش مکش (colonial struggle) کہا جاتا ہے۔ آخر کار ان قوموں کے درمیان مشہور سات سالہ جنگ (Seven Years' War) پیش آئی۔ یہ جنگ ۱۷۵۶ سے لے کر ۱۷۶۳ تک جاری رہی۔ ۱۷۶۳ میں معاہدۂ پیرس ہوا جس نے اس نوآبادیاتی جنگ کا آخری فیصلہ برطانیہ کے حق میں کیا۔ برطانیہ نے شمالی امریکہ اور انڈیا پر فتح حاصل کرلی۔ اس کے بعد برطانیہ کو سمندر پار کی نوآبادیات میں غیر متنازعہ قائد کی حیثیت حاصل ہوگئی:

By the Treaty of Paris (February 10, 1763), which settled the colonial aspects of the war, Britain won North America and India and became the undisputed leader in overseas colonization. (16/580)

پندرھویں صدی سے لے کر اٹھارویں صدی تک کے دور کو کھوج کا دور (age of exploration) کہا جاتا ہے۔ ان صدیوں میں تاجر، مشنری، سیاح، فن کار، بحری ماہرین اور سائنسی علما مسلسل اپنی سرگرمیاں جاری کیے ہوئے تھے۔ اس کا نتیجہ یورپی قوموں کی وہ عالمی توسیع تھی جس کو نوآبادیاتی نظام کہا جاتا ہے۔ یہ سرگرمیاں اس حد تک موثر تھیں کہ انھوں نے سمندروں کو پار کرکے ۱۶۱۱ء میں مسولی پٹم پر قبضہ کرلیا۔ ۱۶۳۹ء میں مدراس اور ۱۶۶۱ء میں بمبئی ان کے قبضہ میں آگیا، وغیرہ (4/880-887)

اس طرح شاہ ولی اللہ کی پیدائش سے بھی پہلے انڈیا کے تقریباً تمام سواحل پر یورپی قومیں قابض ہو چکی تھیں۔ مغل سلطنت سمٹ کر محدود برّی دائرہ میں باقی رہ گئی تھی۔ برصغیر ہند کے وسیع تر دائرہ میں نوآبادیاتی طاقتوں کا پرچم لہرا رہا تھا۔ یہ سب کچھ جدید معلومات، جدید فنی ترقیوں اور جدید وسائل کے ذریعہ وجود میں آیا۔

مگر شاہ ولی اللہ دہلوی کی کسی بھی تحریر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ان تاریخی تبدیلیوں سے باخبر تھے۔ شاہ صاحب کی مشہور ترین کتاب حجۃ اللہ البالغہ پہلی بار صرف انیسویں صدی (۱۸۷۰) میں چھپ سکی۔ جب کہ یورپ میں پرنٹنگ پریس کا استعمال پندرھویں صدی عیسوی میں شروع ہو چکا تھا۔ یہ ایک علامتی فرق ہے جو بتاتا ہے کہ شاہ صاحب اور ان کے اصحاب کا فکر کس طرح عالمی فکر سے کئی سو سال پیچھے تھا۔

موجودہ صورت حال

خلافت عباسی کے دور میں جب بیرونی افکار و علوم سے مسلمانوں کا مقابلہ پیش آیا تو انھوں نے بہت جلد ان کے مقابلہ میں اسلام کا موقف متعین کر لیا۔ مگر یہی بات موجودہ زمانہ میں حاصل نہ ہو سکی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بنو عباس کے زمانہ میں مسلمان فاتحانہ نفسیات کے حامل تھے۔ انھوں نے کھلے ذہن (عقلیۃ الانفتاح) سے افکار و علوم کا جائزہ لیا۔

اس کے برعکس موجودہ زمانہ کی تبدیلیاں اس وقت پیش آئیں جب کہ مسلمان مغلوبانہ نفسیات میں مبتلا ہو چکے تھے۔ چنانچہ اب انھوں نے ہر چیز کو شبہ کی نظر سے دیکھا۔ جب بھی ان کا مقابلہ مغربی قوموں سے پیش آیا تو فوراً وہ ان کے لیے عزت نفس کا سوال بن گیا۔ یہی وہ نفسیاتی فرق ہے جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ماضی کی تبدیلیوں کو اپنی غذا بنانے والے لوگ جدید تبدیلیوں کو صرف اپنا حریف سمجھ کر اس سے دور ہو گئے۔

ایسی حالت میں یہ بالکل فطری بات تھی کہ ہمارے علماء اور دانشوروں کو جدید حقائق کی کوئی خبر نہ ہو سکے۔ سازش کا نظریہ یہ ذہن پیدا کرتا ہے کہ موجودہ صورت حال کا کوئی حقیقی سبب نہیں۔ وہ صرف مکر و فریب کا ایک نتیجہ ہے۔ جب کہ علمی تحقیق کے لیے ضروری ہے کہ پیش آمدہ واقعہ کو آپ حقیقی تاریخی اسباب کے تحت پیش آنے والا واقعہ سمجھیں۔ سازش کے اس غیر واقعی نظریہ نے دور جدید کے مسلمانوں سے یہ جذبہ چھین لیا کہ وہ غیر جانب دارانہ انداز میں دوسری قوموں کا مطالعہ کریں۔ اور ان کی قوت اور ترقی کے اسباب کو جاننے کی کوشش کریں۔ اپنے موجودہ ذہن کے تحت وہ زیادہ سے زیادہ بس " سازشوں " کی کھوج میں مصروف ہو سکتے تھے۔ فطری حقائق اور تاریخی عوامل کی تلاش کا جذبہ ان کے اندر پیدا نہیں ہو سکتا تھا، کیونکہ ان کے نزدیک وہ سرے سے موجود ہی نہ تھا۔

دور جدید کے ظہور پر اب تقریباً تین سو سال کی مدت گزر چکی ہے۔ مگر حالت یہ ہے کہ آج بھی ہمارے کتب خانہ میں تہافت الفلاسفۃ (الغزالی) اور الرد علی المنطقیین (ابن تیمیہ) جیسی کتابیں موجود نہیں جو وقت کے افکار کے مقابلہ میں اسلام کے موقف کو مستحکم کرتی ہوں۔ حتی کہ جدید افکار کے تعارف کے لیے بھی مقاصد الفلاسفہ جیسی کوئی مستند کتاب تیار نہ کی جا سکی۔

تاہم میں کہوں گا کہ یہ مسئلہ موجودگی رجال کے فقدان کا نہیں ہے بلکہ استعمال رجال کے فقدان کا ہے، یعنی باصلاحیت افراد موجود ہیں۔ مگر غیر صحت مند ماحول کی وجہ سے ان کی صلاحیتیں اپنا صحیح رخ پانے سے محروم رہیں۔

موجودہ زمانہ کے اخبارات، جرائد اور کتابیں آپ پڑھیں تو آپ دیکھیں گے کہ ہمارے تقریباً تمام علما اور دانشور ایک ہی نظریہ کو اپنے ذہن میں جگہ دیے ہوئے ہیں، اور وہ سازش (مؤامرات) کا نظریہ ہے۔ ہمارے تقریباً تمام لکھنے اور بولنے والے مسلسل یہ بتا رہے ہیں کہ موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کی پستی اور مغلوبیت کا سبب صرف اغیار ہیں۔ صلیبی اور صہیونی اور امریکی استعمار کی سازشوں نے ہمارے لیے مصنوعی مسائل پیدا کر رکھے ہیں۔

ایسی حالت میں ذہن ہمیشہ انکشافِ سازش پر چلے گا نہ کہ دریافتِ حقائق پر۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں مفروضہ سازشوں کے "انکشاف" پر سیکڑوں کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مگر جہاں تک جدید افکار کا تعلق ہے، ان کے مستند تعارف پر بھی کوئی کتاب موجود نہیں، کجا کہ ان افکار کے مقابلہ میں اسلام کی تشریح و تبئین پر کوئی طاقت ور کتاب تیار کی گئی ہو۔ اس کی سادہ سی وجہ یہ تھی کہ پہلے رخ پر لوگوں کا ذہن خوب چلا، اور دوسرے رخ پر سرے سے ان کا ذہن متحرک ہی نہیں ہوا۔

اسلامی لٹریچر کی ترتیب جدید

دور اول میں جو اسلامی لٹریچر تیار ہوا، وہ سب کا سب دور اقتدار میں تیار ہوا۔ اس کا نتیجہ فطری طور پر یہ تھا کہ وہ زمانی حالات سے متاثر ہو گیا۔ مثال کے طور پر شاتم رسولؐ کی سزا کے مسئلہ پر متعدد کتابیں ہمارے اسلامی کتب خانہ میں موجود ہیں۔ یہ سب کی سب دور اقتدار میں لکھی گئی ہیں، مثلاً :

ابن تیمیہ الحرانی ، الصارم المسلول علی شاتم الرسول

ابن عابدین الشامی ، تنبیہ الولاۃ والحکام علی احکام شاتم خیر الانام

تقی الدین ابوالحسن علی السبکی، السیف المسلول علی من سبّ الرسول

ان کتابوں میں بے دریغ طور پر شاتم رسول کے بارہ میں اسلام کا یہ حکم بتایا گیا ہے کہ وہ بطور حد قتل کیا جائے گا (یُقتل حداً) سب وشتم کرنے والا قتل کیا جائے گا خواہ وہ مسلم ہو یا کافر

(ان الساب یُقتل سواء کان مسلماً او کافراً)

یہ کتابیں جب لکھی گئیں، اس وقت مسلمانوں کو زمین پر کلی اقتدار حاصل تھا۔ آج کل کی زبان میں وہ واحد سپر پاور کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس وقت کا مفتی اور عالم اس پوزیشن میں تھا کہ اس کے لکھے یا بولے ہوئے الفاظ واقعہ بن جائیں۔ چنانچہ اسی احساس کے تحت یہ تمام کتابیں لکھی گئیں۔

مگر موجودہ زمانہ میں دو ایسی نئی صورتیں پیدا ہوئی ہیں جن سے ہمارا قدیم مفتی یا عالم مکمل طور پر بے خبر تھا۔ ایک یہ کہ آج مسلمان مغلوب ہیں اور ہر قسم کا غلبہ ان قوموں کی طرف چلا گیا ہے جن کے مذہب کا اولین مقدس اصول یہ ہے کہ انسان کو لامحدود طور پر اظہار خیال کی آزادی حاصل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان اگر کسی کی تصنیف پر اس کو شاتم قرار دے کر اس کے قتل کا فتویٰ دیں تو فوری طور پر وہ شخص ان غالب قوموں کا ہیرو بن جاتا ہے۔ یہ قومیں اپنے اعلیٰ وسائل کے ساتھ اس طرح اس کی حمایت پر آجاتی ہیں کہ مسلمان عوام اور خواص سب کے سب ان کے مقابلہ میں بے بس ہو جاتے ہیں۔ اس طرح قتل کا فتویٰ صرف ایک مضحکہ خیز لفظی اعلان بن کر رہ جاتا ہے۔

دوسری اس سے بھی زیادہ شدید بات یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں ایک بالکل نئی طاقت ظہور میں آئی ہے جس کو میڈیا کہا جاتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں پرنٹ میڈیا اور الکٹرانک میڈیا، دونوں ہی مکمل طور پر انھیں غالب قوموں کے ہاتھ میں ہیں۔ اس کے ذریعہ وہ مسلم علما کے فتووں کو ساری دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس کی بنیاد پر وہ اسلام کو اس طرح پیش کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی وحشیانہ مذہب ہے جو بات بات پر لوگوں کو مارنے اور قتل کرنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اسلام امن کا مذہب نہیں ہے بلکہ تشدد کا مذہب ہے۔ وغیرہ

اس طرح شاتم کو قتل کرنے کے موجودہ فتوے شاتم کو تو قتل نہ کر سکے۔ البتہ وہ شدید طور پر اسلام کی بدنامی کا سبب بن گئے۔ وہ صرف الٹا نتیجہ پیدا کرنے والے (counter-productive) ثابت ہوئے۔

حالاں کہ واقعات بتاتے ہیں کہ اس معاملہ میں خود اسلام میں حالات کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ اور دوسرے حضرات شاتم کی سزا کے جتنے بھی واقعات کا حوالہ دیتے ہیں وہ سب مدنی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی اس دور سے جب کہ اسلام کو با اقتدار حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ اس کے برعکس مکی دور میں جب کہ اقتدار اعلیٰ اسلام کے ہاتھ میں نہیں تھا، ابولہب کی بیوی ام جمیل نے علی الاعلان بار بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مذمم کہا (مذمما ابينا) مگر نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاتم کی حد بیان فرمائی اور نہ آپ کے اصحاب دوڑے کہ اس شاتمہ کو قتل کر ڈالیں۔

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مذکورہ قسم کی کتابوں میں بعد کے زمانہ میں پیش آنے والے حالات کا احاطہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس طرح یہ کتابیں اپنی تمام خوبیوں کے باوجود، موجودہ زمانہ کے اعتبار سے غیر متعلق ہو کر رہ گئی ہیں ـــــــ یہی کم و بیش اس پورے تصنیفی ذخیرہ کا حال ہے جس کو آج اسلامی کتب خانہ کہا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر آپ کسی مستند تفسیر کو پڑھئے۔ آپ پائیں گے کہ اس میں صبر و اعراض کی آیتوں کو منسوخ بتایا گیا ہے۔ مثلاً القرطبی کی تفسیر الجامع لاحکام القرآن میں واعرض عن المشرکین کے تحت لکھا ہوا ہے کہ وہ منسوخ ہے: هو منسوخ بقوله فاقتلوا المشركين (۱۰/۶۲) اسی طرح آیت واصبر وما صبرك الا بالله کے تحت درج ہے کہ جنگ کی آیت نازل ہونے کے بعد وہ منسوخ ہوگئی: هي منسوخة بالقتال (۱۰/۲۰۲)

صبر و اعراض اسلام کا اہم ترین حکم ہے۔ قرآن میں کہیں بالواسطہ انداز میں اور کہیں براہ راست طور پر اس کی تاکید کی گئی ہے۔ حتیٰ کہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ پورا قرآن کتاب صبر ہے۔ مگر جو آدمی تفسیر کی ان کتابوں کو پڑھے اس کا عام تاثر فطری طور پر یہ ہوگا کہ صبر و اعراض کی آیتیں اب صرف تلاوت کے لیے ہیں۔ اب ہم سے متعلق جو قرآنی حکم ہے وہ صرف جہاد و قتال ہے۔ صبر و اعراض کا حکم کمزوری کے دور میں تھا، اب مسلمان طاقتور ہیں۔ اب ہمیں صبر نہیں کرنا ہے، بلکہ لڑ کر غیر اسلامی عناصر کو زیر کرنا ہے۔

اسی طرح حدیث کی کتابیں بے شمار قیمتی تعلیمات سے لبریز ہیں، مگر اپنی موجودہ ترتیب کے اعتبار سے وہ غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں۔ مثال کے طور پر آپ صحاح ستہ یا حدیث کی اور کوئی مستند کتاب

اٹھاکر دیکھیں، اس میں آپ کو دعوت وتبلیغ کا باب نہیں ملے گا۔ موجودہ کتب حدیث میں، باعتبار ترتیب، ہر قسم کے ابواب ہیں، مگر دعوت وتبلیغ کا باب ان میں سرے سے موجود نہیں۔

جو لوگ ان کتب حدیث کو پڑھتے ہیں، وہ قدرتی طور پر تراجم ابواب کے تحت انھیں پڑھتے ہیں۔ اس طرح ان کو پڑھ کر شعوری یا غیر شعوری طور پر قاری کے اندر غیر دعوتی ذہن بنتا ہے۔ جہاد وقتال کے ابواب سے تو وہ خوب آشنا ہو جاتا ہے۔ مگر دعوت وتبلیغ کی اہمیت سے وہ یکسر غافل رہتا ہے۔

اسی طرح سیرتِ رسولؐ پر لکھی جانے والی کتابوں کو دیکھئے۔ سیرت کی تقریباً تمام مستند کتابیں غزواتی پیٹرن پر لکھی گئی ہیں۔ ابن ہشام کی مشہور چار جلدوں کی سیرت کا ایک جلد سے کچھ زیادہ حصہ ۱۲سالہ مکّی دور پر ہے، اور بقیہ تقریباً تین جلدیں ۱۰سالہ مدنی دور پر۔ مدنی دور کے ابواب کی ترتیب سیرت کی تمام کتابوں میں غزوات کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ سیرت کی ابتدائی کتابوں کا نام ہی "مغازی" ہوا کرتا تھا۔ اگرچہ بعد کی کتابوں کے نام مغازی پر نہیں رکھے گئے، مگر عملاً سیرت کی تقریباً تمام کتابیں مغازی ہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

تاریخ تک پہنچ کر یہ صورت حال اور زیادہ سنگین ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ تاریخ اسلام پر لکھی جانے والی کتابیں، تقریباً بلا استثناء، جنگ آزمائی اور کشورکشائی کی داستان نظر آتی ہیں۔ یہ سیاسی فتح و شکست اور بادشاہوں کی موت وحیات کا بیان ہو کر رہ گئی ہیں۔ علامہ ابن خلدون نے پہلی بار اسلامی تاریخ کی اس کمی کا احساس کیا۔ اور وسیع تر انداز میں اسلام کی جامع تاریخ لکھنا چاہا۔ انھوں نے اپنے مقدمۂ تاریخ میں کامیابی کے ساتھ اس جدید تاریخ کے اصول مقرر کیے۔ مگر وہ خود بھی اس انداز پر اسلام کی تاریخ مرتب نہ کر سکے۔

بعد کے دور میں جو کتابیں لکھی گئیں (صوفیاء کی غیر معتبر کتابوں کو چھوڑ کر) تقریباً سب کی سب اسی نہج پر تھیں۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کو مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے ایک معرکۃ الآراء کتاب بتایا ہے، اور لکھا ہے کہ اس میں دین و نظامِ شریعت کا نہایت مربوط، جامع اور مدلل نقشہ پیش کیا گیا ہے (صفحہ ۲۱۵)

مگر اس کتاب کا حال یہ ہے کہ اس میں مسواک اور سُترہ تک کے ابواب ہیں۔ مگر اس میں

دعوت و تبلیغ کا سرے سے کوئی باب ہی نہیں۔ اس کے برعکس اس میں جہاد و قتال کو سب سے زیادہ اہم اسلامی عمل بتایا گیا ہے۔ یہ یقینی طور پر زمانی حالات کے زیر اثر ہے۔ کیونکہ ابدی تناظر میں اسلام کی سب سے بڑی خارجی تعلیم دعوت ہے، اور جہاد (بمعنی قتال) صرف ایک اتفاقی یا نسبتی (relative) عمل ہے۔ یعنی دعوت کا عمل علی الاطلاق طور پر ہر حال میں جاری رہتا ہے۔ جب کہ جہاد (بمعنی قتال) صرف مخصوص شرائط و احوال میں وقتی طور پر مطلوب ہوتا ہے۔

عام تاثر یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں مسلمان ایک جنگ جو قوم بن گئے ہیں۔ اس جنگ جوئی میں کوئی براہ راست طور پر شریک ہے اور کوئی بالواسطہ طور پر۔ مسلمانوں کے محبوب رہنما اقبال نے اس ذہن کو ان الفاظ میں بیان کیا تھا :

تیغوں کے سایہ میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں خنجر ہلال کا ہے قومی نشاں ہمارا

مسلم نوجوان آج کل ساری دنیا میں گن اٹھائے ہوئے ہیں اور دنیا بھر کے مسلم دانشور اور علماء اس کو عملاً جہاد کہہ کر یا کم از کم خاموش رہ کر اس کی تصدیق کر رہے ہیں۔ ان نوجوانوں کا ترانہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے :

دل میں ہے اللہ کا خوف ہاتھ میں ہے کلاشنکوف

یہ جنگ جویانہ اسلام یقینی طور پر خدا و رسولؐ کا اسلام نہیں۔ خدا و رسولؐ کا اسلام رحمت کلچر پیدا کرتا ہے نہ کہ گن کلچر۔ پھر اس قسم کا اسلام کہاں سے آیا۔ یہ نظریاتی طور پر اسی لٹریچر سے ماخوذ ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ موجودہ زمانہ میں اس پر مزید اضافہ اسلام کی وہ انقلابی تعبیر ہے جو سید قطب اور سید ابوالاعلیٰ مودودی جیسے لوگوں نے پیش کی ہے۔ قدیم لٹریچر میں یہ چیز صرف فکری کمی کے درجہ میں تھی، مگر جدید سیاسی اور انقلابی تشریح نے اس میں اضافہ کر کے اس کو فکری برائی کے درجہ تک پہنچا دیا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بخوبی طور پر واضح ہوتی ہے کہ ہمارے کتب خانہ کا بیشتر ذخیرہ زمانی حالات کے زیر اثر تیار ہوا ہے۔ اس لیے اس نے آج اپنی مناسبت کھو دی ہے۔ جدید انسانی ذہن کے لیے ان کے اندر سامان اطمینان موجود نہیں۔ اگر ہم اپنی جدید نسلوں کو دوبارہ اسلام کی سچی روح پر اٹھانا چاہتے ہیں تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس لٹریچر کی مذکورہ کمی کا اعتراف

کریں، اور پھر نیا صحت مند لٹریچر لوگوں کے مطالعہ کے لیے تیار کریں۔ یہ لٹریچر اصلاً قدیم ذخیرہ ہی پر مبنی ہوگا۔ وہ ہرگز اس سے بے نیاز ہوکر تیار نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اپنی ترتیب و انداز کے اعتبار سے وہ زمانی اسلوب اور عصری زبان کا حامل ہوگا۔ تاکہ وہ آج کے انسان کے لیے ذہنی خوراک بن سکے۔

مسائل قدیم، دلائل جدید

دار العلوم دیوبند کے سابق مہتمم مولانا قاری محمد طیب صاحب (۱۹۸۳ – ۱۸۹۵) جو حکیم الامت کے نام سے مشہور ہیں، ان کا ایک طویل مقالہ میں نے پڑھا۔ یہ پورا مقالہ "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کے موضوع پر تھا۔ مگر اس میں مجھے اصل سوال کا کوئی واضح جواب نہیں ملا۔

مولانا طیب صاحب نے لکھا ہے کہ "اسلامی فکر کی تشکیل جدید کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ مسائل ہمارے قدیم ہوں اور دلائل جدید ہوں، تاکہ یہ نئی تشکیل قائم کر کے ہم خلافتِ الٰہی اور نیابت نبوی کا حق ادا کرسکیں۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا یہ پہلا قدم یا مرکزی نقطہ ہے جس سے ہمیں کام کا آغاز کرنا ہے اور اسی نقطہ پر اپنی تمام توانائیاں صرف کرنی ہیں" فکر اسلامی کی تشکیل جدید، صفحہ ۸۳

"مسائل قدیم ہوں، دلائل جدید ہوں" —— یہ بات اگر قرآن کے بارہ میں کہی جائے تو وہ صد فی صد درست ہے۔ مثال کے طور پر قرآن میں یہ حکم آیا ہے کہ مرد عورتوں کے اوپر قوام ہیں (الرجال قوامون علی النساء) النساء ۳۴

قدیم علماء نے اس تقسیم کی روایتی توجیہہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ عورت پر مرد کی فضیلت کا سبب یہ ہے کہ وہ عقل اور تدبیر میں عورت پر بڑھا ہوا ہے (والتفضيل للرجال لكمال العقل وحسن التدبير) صفوة التفاسير ۱/۲۷۴

موجودہ زمانہ میں یہ ممکن ہوگیا ہے کہ اس توجیہہ کے حق میں نئے سائنسی دلائل پیش کیے جاسکیں۔ جدید بیالوجی (علم الحیاۃ) کے مطالعہ سے ثابت ہوا ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان پیدائشی طور پر ہی فرق پایا جاتا ہے۔ عورت کے جسم کے ایک ایک سل (cell) سے لے کر اس کے دماغ کی بناوٹ تک سب کی سب مرد سے مختلف ہوتی ہے۔ اس بنا پر مرد کے مقابلہ میں عورت جذباتی، منفعل مزاج اور ضعیف ہوتی ہے۔ زندگی کے چیلنجوں کا سامنا کرنا اس کے لیے سخت مشکل ہوتا ہے۔

ایسی حالت میں یہ بالکل فطری ہے کہ گھر اور سماج کے نظام میں مرد کو عورت کے اوپر قوام کا درجہ دیا جائے۔

اس طرح جدید سائنس نے ہم کو یہ موقع دیا ہے کہ ہم ایک قدیم مسئلہ کے حق میں جدید دلائل پیش کرسکیں اور اس کو از سر نو مدلل کر کے لوگوں کے سامنے لے آئیں۔

مگر "مسائل قدیم ہوں اور دلائل جدید ہوں" کا نظریہ فقہ کے بارہ میں کلی طور پر درست نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ قرآن اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی ہے۔ جب کہ فقہ کی حیثیت اس کے مقابلہ میں وقتی اور زمانی ہے۔

مثال کے طور پر ہماری مدون فقہ پوری دنیا کو دو خطوں میں تقسیم کرتی ہے ——— دار الاسلام اور دار الحرب۔ دار الاسلام وہ ملک ہے جہاں اسلام کا قانون نافذ ہو۔ اور دار الحرب وہ ملک ہے جہاں اسلام کا قانون نافذ نہ ہو۔ اس فقہ کی روشنی میں، مسلمان دار الحرب کے مقابلہ میں امکانی طور پر برسرِ جنگ قوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قاری طیب صاحب کے مذکورہ اصول کے مطابق، اس قدیم فقہی اصول کو جدید دلائل سے آراستہ کر کے دوبارہ مستحکم کیا جانا چاہیے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ طرزِ فکر یقینی طور پر درست نہیں۔ آج اصل ضرورت یہ ہے کہ اس فقہی تقسیم پر نظر ثانی کی جائے، نہ کہ اس کو از سر نو مدلل کرنے کی ناکام کوشش کی جائے۔

قدیم فقہ اور جدید حالات میں فرق کی بنا پر اس طرح کے بہت سے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ مگر جامد تقلید کی بنا پر لوگ نہ تو انھیں سمجھ سکے اور نہ اس کے حل کی راہ نکالنے میں کامیاب ہوئے۔

خلاف زمانہ تفکیر

فقہ کی کتابوں میں "دار الحرب" کی جو تعریف کی گئی ہے، اس کو لفظی طور پر لیجئے تو موجودہ دنیا کے تمام ملک دار الحرب قرار پاتے ہیں۔ اور جب کوئی ملک دار الحرب کی حیثیت اختیار کر لے تو خود اسی فقہ کے مطابق، مسلمانوں پر دو میں سے ایک چیز لازم ہو جاتی ہے۔ یا تو جنگ کر کے اس کو دار الاسلام بنائیں۔ یا وہاں سے ہجرت کر کے کسی دار الاسلام میں چلے جائیں۔ مگر آج حالت یہ ہے کہ مسلمانوں میں جنگ کرنے کی طاقت نہیں۔ اور جہاں تک دوسرے انتخاب (ہجرت) کا سوال ہے تو بقول مولانا شبلی نعمانی :

جو ہجرت کر کے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں   کہ اب امن و امان شام و نجد و قیرواں کب تک

اس طرح یہ قدیم فقہ ہم کو ایک بند گلی میں لے جا کر چھوڑ دیتی ہے۔ اور مولانا قاری طیب صاحب اور ان کے جیسے حکماء امت یہ کہہ رہے ہیں کہ اس قدیم اصول کو جدید دلائل سے مزین کر کے اس کو دنیا کے سامنے پیش کرو۔

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی نے اپنے انداز میں یہی کام کیا ہے۔ انھوں نے قدیم مسائل کو جدید دلائل کے لباس میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے فکر کو فقہی زبان میں غالباً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ ـــــ دار الحرب کے خلاف لڑ کر اس کو دار الاسلام میں تبدیل کرو۔

آپ مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کے لٹریچر کا مطالعہ کریں تو اس کا خلاصہ آپ کو یہ ملے گا کہ ـــــ مسلمان کا اصل مشن خدا کی زمین پر خدا کی حکومت قائم کرنا ہے۔ یہ کام اقتدار کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے تم اٹھو اور اہل اقتدار سے اقتدار کی کنجیاں چھین لو۔ جس طرح ٹرین کو اس کا انجن چلاتا ہے۔ اسی طرح زندگی کی گاڑی کو اہل اقتدار چلاتے ہیں۔ اگر تم زندگی کی گاڑی کو اسلامی رخ پر چلانا چاہتے ہو تو تمہیں اپنی طاقت کو منظم کر کے اقتدار کے انجن پر قبضہ کرنا چاہیے۔

مولانا مودودی اور ان کے جیسے انقلابی مفکرین کے خیالات سے متاثر ہو کر مسلم نوجوان آج کل دنیا میں جگہ جگہ گن کلچر چلا رہے ہیں تاکہ "دار الحرب" کو دار الاسلام میں تبدیل کر سکیں۔ خود مولانا مودودی نے اپنی زندگی کے آخری بہترین سالوں میں پاکستان میں یہی کیا۔ وہ "اقتدار کی کنجیاں" چھیننے میں سرگرم رہے، یہاں تک کہ ۱۹۷۹ میں ان کا انتقال ہو گیا۔

۱۹۴۷ میں پاکستان پہنچ کر انھوں نے اور ان کے ساتھیوں نے پہلے لیاقت علی خاں سے اقتدار کی کنجیاں چھیننے کی کوشش کی۔ اس کے بعد جنرل ایوب خاں سے اور پھر ذو الفقار علی بھٹو سے۔ مگر اس میں انھیں کامیابی نہیں ہوئی۔ آخر میں ان کی زندگی ہی میں اقتدار کی کنجیاں ان کے ایک ہم فکر جنرل ضیاء الحق کے ہاتھ میں آ گئیں، جن کے متعلق مولانا مودودی سے لے کر مولانا علی میاں تک تمام اسلام پسندوں نے گواہی دی کہ وہ ایک مرد صالح ہیں۔ مگر پاکستان کو دار الاسلام بنانے کا خواب بدستور بے تعبیر رہا۔ اس کے بعد مولانا مودودی کی جماعت کے اشتراک سے پاکستان میں "اسلامی محاذ" بنا۔ اس نے الکشن میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی اور اقتدار کی کنجیاں پوری طرح اسلام پسند گروہ

کے ہاتھ میں آگئیں ۔ مگر اب بھی پاکستان کو دار الاسلام بنانا ممکن نہ ہو سکا ۔

یہ شدید ناکامی اس لیے پیش آئی کہ یہ اسلام پسند لوگ صرف ماضی کی فقہ کے دائرہ میں سوچتے رہے ۔ وہ جدید تبدیلیوں سے باخبر نہ ہو سکے ۔ ان لوگوں کا ذہن ، قدیم فقہا کی طرح ، الناس علی دین ملوکھم کے دور میں بنا تھا ۔ قدیم زمانہ میں ایک شخص (بادشاہ) کے ہاتھ میں اقتدار کی تمام کنجیاں ہوتی تھیں ۔ جب کوئی چھیننے والا اس سے اقتدار کی کنجیاں چھیننے میں کامیاب ہوتا تو عین اسی وقت یہ کنجیاں ایک ہاتھ سے نکل کر مستقل طور پر دوسرے کے ہاتھ میں پہنچ جاتی تھیں ۔ اس قدیم روایت کے تحت انھوں نے سب سے زیادہ سیاسی اقتدار کی کنجیاں چھیننے پر زور دیا ۔

لیکن دور جدید کی تبدیلیوں سے گہری واقفیت نہ رکھنے کی وجہ سے وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ قدیم زمانہ اگر الناس علی دین ملوکھم (لوگ اپنے بادشاہ کے دین پر ہوتے ہیں) کا زمانہ تھا، تو موجودہ زمانہ (الناس علیٰ دین عصرھم) (لوگ اپنے زمانہ کے دین پر ہوتے ہیں) کا زمانہ ہے ۔ اب سیاسی حکمراں کی حیثیت ضمنی ہو کر رہ گئی ہے جو انتخابی جمہوریت کی وجہ سے عملاً صرف چند سال کے لیے حکومت میں آتا ہے نہ کہ قدیم بادشاہوں کی طرح ساری عمر کے لیے ۔

اسی طرح موجودہ زمانہ میں دوسرے غیر سیاسی عوامل زیادہ فیصلہ کن حیثیت حاصل کر چکے ہیں ۔ اب اقتدار کی کنجیوں میں سے ایک کنجی صرف وقتی طور پر سیاسی حکمراں کے ہاتھ میں آتی ہے ، اور بقیہ تمام کنجیوں پر دوسروں کا قبضہ مستقل طور پر باقی رہتا ہے ۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی ہی کی طرح ، ہمارے بیشتر علما ، اسی غلط فہمی میں مبتلا تھے ۔ انیسویں صدی کے نصف آخر سے لے کر بیسویں صدی کے نصف اول تک مغربی اقتدار کے خلاف ایک بے حد مہنگی جنگ لڑی گئی ۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ تھی کہ ہندستان سے اگر مغرب کا سیاسی اقتدار ختم ہو جائے تو اس کے بعد تمام مسلم ممالک آزاد ہو جائیں گے ۔

موجودہ صدی کے وسط میں آزادی کا یہ نشانہ پورا ہو گیا ۔ لیکن اب تمام علما ، اور دانشور اس شکایت اور احتجاج میں مشغول ہیں کہ مغرب نے مسلم دنیا کے اوپر اپنا خطرناک تر تہذیبی حملہ (cultural invasion) کر رکھا ہے ۔ مگر احتجاج کی یہ مہم در اصل زمانۂ جدید سے اپنی بے خبری کا اعلان ہے ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہمارے علما اور رہنما یہ نہ جان سکے کہ موجودہ دور پچھلے تمام

زمانوں سے بالکل مختلف ہے۔ اب جدید وسائل نے قوموں کو یہ موقع دے دیا ہے کہ اگر آپ انھیں خشکی سے نکالیں تو وہ سمندروں کے راستہ سے داخل ہو جائیں گے۔ اگر آپ انھیں اپنی زمین میں داخل نہ ہونے دیں تو وہ آسمان سے اپنا راستہ نکال لیں گے۔ اگر آپ ان سے سیاسی اقتدار کی کنجیاں چھین لیں تو وہ بہت سی دوسری کنجیاں پالیں گے جن سے وہ آپ کے گھروں اور بستیوں کے اندر داخل ہو جائیں۔ حتیٰ کہ جدید ترقیوں نے غیر قوموں کو یہ برتر حیثیت دے دی ہے کہ اگر آپ انھیں اپنے ملکوں سے پوری طرح نکال دیں تو آپ کے بہترین نوجوان خود اپنی مرضی سے پرواز کرکے دوبارہ انھیں کے شہروں میں چلے جائیں گے تاکہ ان کے زیر سایہ اپنے لیے ایک پسندیدہ زندگی حاصل کر سکیں۔

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ زمانہ مکمل طور پر ایک بدلا ہوا زمانہ تھا۔ قدیم زمانہ میں نقلی دلائل کسی کو مطمئن کرنے کے لیے کافی ہوتے تھے، اب عقلی دلائل کی اہمیت بڑھ گئی۔ قدیم معقولات کی بنیاد قیاس پر قائم تھی، جدید معقولات کی بنیاد بدیہیات پر قائم ہے۔ قدیم علم کلام داخلی اسلامی فرقوں کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا تھا۔ جدید علم کلام خارجی گمراہیوں کو پیش نظر رکھ کر مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ قدیم دور روایتی تکنیک کا دور تھا، اب سائنٹفک ٹکنالوجی کا دور دنیا میں آگیا ہے۔ قدیم زمانہ محدود معاشروں کا زمانہ تھا، اب جدید کمیونی کیشن نے ساری دنیا کو ایک واحد بستی بنا دیا ہے۔ قدیم زمانہ میں مالیات کا انحصار زراعت پر ہوتا تھا، اب مالیات کا سب سے زیادہ تعلق انڈسٹری سے ہو گیا ہے۔ قدیم زمانہ میں سیاست سب سے زیادہ غالب شعبہ تھا، اب بے شمار جدید ذرائع نے سیاست کے شعبہ کو ایک ماتحت شعبہ کی حیثیت دے دی ہے۔ وغیرہ۔

اجتہادی کوتاہی کے نتائج

مجتہدانہ بصیرت سے خالی ہونے کا نقصان سب سے پہلے ملّت کو نوآبادیاتی نظام کے خلاف لڑائی میں بھگتنا پڑا۔ اصل صورت حال سے عدم واقفیت کے نتیجہ میں عرصہ تک یک طرفہ قربانی دی جاتی رہی، جب کہ ان قربانیوں کا کوئی بھی فائدہ ملت کے حصہ میں آنے والا نہ تھا۔

جس وقت مغربی استعمار کا مسئلہ پیدا ہوا، ساری دنیا کے مسلم علماء پر روایتی اور تقلیدی ذہن چھایا ہوا تھا۔ چنانچہ جب مغربی قومیں مسلم دنیا میں داخل ہوئیں تو اس کو انھوں نے ویسا ہی ایک سیاسی

داخلہ سمجھا جیسا سیاسی داخلہ اس سے پہلے بار بار مسلم دنیا میں پیش آیا تھا۔ وہ اپنے روایتی ذہن کے تحت اس کے سوا کچھ اور نہ سوچ سکے کہ ماضی کے مماثل واقعات کی طرح اس کو بھی محض سیاسی جارحیت کا ایک واقعہ سمجھیں، اور دوبارہ اسی انداز کی دفاعی تدبیر اختیار کریں جو اس سے پہلے اس طرح کے مواقع پر اختیار کی گئی تھی۔

ہمارے علماء اگر زمانہ کی تبدیلیوں سے واقف ہوتے اور مجتہدانہ بصیرت سے کام لے سکتے تو وہ کہتے کہ مغربی قوموں کا پیدا کردہ مسئلہ سادہ معنوں میں صرف سیاسی جارحیت (political aggression) کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک علمی اقدام (scientific advancement) کا مسئلہ ہے۔ اگر وہ بروقت اس راز کو جان لیتے تو وہ مسلمانوں سے کہتے کہ وقتی طور پر تم ان کی سیاسی بالادستی کو گوارہ کرلو، اور جن علوم کی طاقت سے وہ آگے بڑھ رہے ہیں، ان کو زیادہ سے زیادہ سیکھنے کی کوشش کرو۔

یہ ٹھیک وہی تدبیر ہوتی جس کو اس سے پہلے خود ہمارے مقابلہ میں یورپ کی صلیبی قوموں نے اختیار کیا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی غلبہ کو قبول کرکے ان کے علوم کو سیکھنا شروع کردیا۔ یہاں تک کہ ان میں اضافہ کرکے خود تاریخ کے رخ کو بدل دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مغربی قوموں کا مسئلہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ٹکرانے کا مسئلہ نہیں تھا، بلکہ سیکھنے اور تیاری کرنے کا مسئلہ تھا۔ مگر مجتہدانہ صلاحیت سے محرومی کی بنا پر ہمارے علماء مسلمانوں کو یہ رہنمائی دینے میں ناکام رہے۔

اگر ہمارے رہنما بروقت اس اجتہادی بصیرت کا ثبوت دیتے تو آج مسلم دنیا کی تاریخ اسی طرح عظمت کی تاریخ ہوتی جس طرح ماضی میں صلیبیوں کی تاریخ دوبارہ عظمت کی تاریخ بنی۔ اور جس کا ایک جدید نمونہ ہمیں جاپان کی صورت میں نظر آتا ہے۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد ۱۹۴۵ میں جاپان پر امریکہ کی سیاسی اور فوجی برتری قائم ہوگئی۔ مگر جاپان کے دانشور طبقہ نے فوری طور پر یہ جان لیا کہ امریکہ کی فوجی اور سیاسی بالادستی کسی "سازش" کا نتیجہ نہیں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جاپان کے مقابلہ میں امریکہ نے سائنس اور ٹکنالوجی میں برتری حاصل کرلی ہے اور جاپان اس اعتبار سے امریکہ سے پیچھے چلا گیا ہے۔ یہی وہ فرق ہے جس نے امریکہ کو یہ موقع دیا کہ وہ جاپان کو شکست دے کر اس پر قابض ہو جائے۔ جاپان نے اس فکری رہنمائی کی روشنی

میں امریکہ کی سیاسی اور فوجی بالادستی کو نظر انداز کیا اور اپنی ساری توجہ سائنسی تعلیم پر لگا دی۔ اس کا نتیجہ حیرت ناک طور پر جاپان کی موافقت میں نکلا ـــــ نصف صدی سے بھی کم مدت میں مفتوح نے فاتح کے اوپر غلبہ حاصل کر لیا۔

انیسویں صدی کے علما اگر مجتہدانہ بصیرت کے حامل ہوتے تو وہ اپنے لحاظ سے اسی قسم کا کام کرتے جو صلیبیوں اور جاپانیوں نے اپنے لحاظ سے کیا۔ وہ جہاد کا فتویٰ دینے کے بجائے علم کا فتوی دیتے۔ وہ جنگی تیاری کے بجائے قوم کو علمی تیاریوں کی طرف متوجہ کرتے۔ وہ دین کے ضروری تحفظ کے ساتھ تمام مسلم قوموں کو علوم جدیدہ کے حصول میں لگا دیتے۔ اس کے بعد جو نتیجہ نکلتا اس کے بارے میں کسی فرضی قیاس کی ضرورت نہیں۔ اولاً یورپ اور پھر جاپان کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے اس معاملہ میں واضح تاریخی مثال قائم کر دی ہے اور کوئی بھی صاحب نظر آدمی اس تاریخ کا مطالعہ کر کے اس معاملہ کو بخوبی طور پر سمجھ سکتا ہے۔

اجتہاد کے سلسلہ میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ کسی مخصوص صورت حال سے نمٹنے کے لیے اگر کوئی ایسی عملی تجویز پیش کی جائے جو ایک طرف مثبت نتیجہ پیدا کرنے والی ہو اور دوسری طرف اسلام کے روح و مزاج سے بھی ہم آہنگ یا غیر متصادم ہو تو اسے ایک مجتہدانہ رائے قرار دیا جائے گا۔ خواہ اس کو پیش کرنے والا کافر اور اسلام کا منکر ہی کیوں نہ ہو۔ نیز ایسی رائے کو قبول کرنا اہل اسلام کے لیے درست بلکہ وقت کا عین مطلوب ہوگا۔ یہی بات شاطبی نے ان لفظوں میں لکھی ہے:

"وقد اجاز النظار وقوع الاجتهاد فی الشریعة من الکافر المنکر لوجود الصانع والرسالة والشریعة، اذ کان الاجتهاد انما ینبنی علی مقدمات تفرض صحتها کانت کذلک فی نفس الأمر أولاً۔" (الموافقات ۴/۵۸)

اسی لیے شعوری یا غیر شعوری طور پر ہندستان کے اکابر علما اور مسلم دنیا کے علما کی اکثریت نے خلافت تحریک کے زمانے میں تشدد کے مقابلہ عدم تشدد کی پالیسی کو عملاً اختیار کیا جو ایک غیر مسلم کی طرف سے پیش کی گئی تھی۔

یہ بات عین فطری ہے۔ کیوں کہ اجتہاد کا تعلق امور آخرت سے نہیں ہے بلکہ امور دنیا سے ہے۔ اور امور دنیا میں کسی بھی شخص سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

تقلید کے نقصانات

اجتہاد کا بدل تقلید ہے۔ جہاں اجتہاد کا عمل بند ہوگا وہاں تقلید کا عمل جاری ہو جائے گا۔ اور تقلید انسانی صلاحیتوں کے لیے موت کا حکم رکھتی ہے۔ موجودہ زمانہ میں مسلمان جس المناک صورتِ حال سے دوچار ہیں اس کی کوئی ایک وجہ بتانا ہو تو بلاشبہ وہ یہی ہوگی کہ اجتہاد کا دروازہ بند کرکے امت کو تقلید کے اندھیرے میں ڈال دیا گیا۔

اجتہاد کا عمل رکنے سے جو خرابیاں آتی ہیں ان میں سے ایک ہلاکت خیز خرابی یہ ہے کہ مسلمان خود اپنے دین کے نئے امکانات کو دریافت کرنے سے محروم ہو جاتے ہیں۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہم کو جو دین دیا گیا ہے وہ ایک ابدی دین ہے۔ اس لیے فطری طور پر ایسا ہے کہ وہ ہر آنے والے دور کی امکانیات کو سموئے ہوئے ہے۔ ان مخفی امکانیات کو مجتہدانہ بصیرت ہی کے ذریعہ دریافت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب اجتہاد کو ممنوع ٹھہرا کر تقلید کو رائج کر دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس واحد دروازہ ہی کو بند کر دیا گیا جس کے ذریعہ مسلمان اپنے دین کے نئے نئے امکانات تک پہنچ سکتے تھے۔

قرآن میں بہت سی آیتیں استقبال کے صیغہ میں ہیں۔ مثال کے طور پر تمام انسانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم (آیندہ) ان کو اپنی نشانیاں دکھائیں گے آفاق میں بھی اور خود ان کے نفسوں میں بھی، یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ یہ قرآن حق ہے (حم السجدہ ۵۳)

اسی طرح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریلؑ آئے اور یہ خبر دی کہ آیندہ فتنے اٹھیں گے۔ آپ نے جبریل سے پوچھا کہ اس سے نکلنے کا راستہ کیا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ خدا کی کتاب۔ اس میں آپؐ سے پہلے کی خبریں ہیں اور آپؐ کے بعد جو کچھ پیش آئے گا اس کی بھی خبریں ہیں (فیہ نبأ ما قبلکم ونبأ ما ھو کائن بعدکم) اور یہ کہ قرآن کے عجائب ختم نہ ہوں گے (ولا تنقضی عجائبہ)

حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا کہ قرآن میں اللہ نے اولین اور آخرین کے علم کو جمع کر دیا ہے اور جو ہوا اور جو ہوگا ان سب کا علم بھی (جمعَ اللّٰہ فی ھذا الکتاب علمَ الاولین والآخرین وعلمَ ما کان وعلم ما یکون) جامع الاصول فی احادیث الرسول ۸/ ۴۶۴

جب خدا کے بھیجے ہوئے دین میں قیامت تک کی باتیں چھپا دی گئی ہیں تو لازم ہے کہ وہ ہر دور میں ظاہر ہوتی رہیں۔ مگر یہ کہنا شاید مبالغہ نہیں ہوگا کہ پچھلے چھ سو سال سے مسلم دنیا کوئی بھی ایسی کتاب پیش نہ کر سکی جس کو تخلیقی عمل (creative works) کہا جا سکے۔ کیسی عجیب بات ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اجتہاد کے مسئلہ پر کتاب لکھتے ہیں اور اس کا نام خالص تقلیدی انداز میں عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید رکھتے ہیں۔ غالباً آخری تخلیقی کتاب جو مسلم دنیا پیش کر سکی وہ مقدمہ ابن خلدون ہے۔ اس کے بعد پچھلے چھ سو سال کے اندر جو کتابیں لکھی یا چھاپی گئی ہیں وہ تقریباً سب کی سب روایتی اور تقلیدی انداز میں ہیں۔ نہ کہ تخلیقی اور اجتہادی انداز میں۔

مثال سے اس معاملہ کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے، موسیٰؑ کا ہم زمانہ مصری بادشاہ سمندر میں غرق کر دیا گیا تھا۔ قرآن میں ہے کہ اللہ نے اس فرعون کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ——— "پس آج ہم تیرے بدن کو بچا لیں گے تاکہ تو اپنے بعد والوں کے لیے نشانی بنے، اور بے شک بہت سے لوگ ہماری نشانیوں سے غافل رہتے ہیں" (یونس ۹۲)

اس آیت میں ایک حتمی اعلان تھا کہ فرعون کا جسم معجزاتی طور پر محفوظ رکھا جائے گا، تاکہ اہل اسلام اس کو استعمال کر کے بعد کی انسانی نسلوں کے سامنے کتاب الٰہی کی صداقت کا اظہار کر سکیں۔ یہ علمی خزانہ مصر کے اہرام میں محفوظ تھا۔ مگر عجیب بات ہے کہ مصری علماء صرف اتنا ہی جان سکے کہ یہ بلند اہرام لعنۃ الفراعنۃ کے حامل ہیں۔ صدیوں پر صدیاں گزرتی چلی گئیں اور کسی بھی مسلم عالم کے لیے یہ ممکن نہ ہو سکا کہ وہ خدا کی اس چھپی ہوئی نشانی سے پردہ اٹھائے اور قرآن کی ایک ناقابل انکار صداقت کے طور پر اس کو دنیا کے سامنے پیش کرے۔

سب سے پہلے ایک فرانسیسی اسکالر پروفیسر (Loret) نے ۱۸۹۸ میں فرعون کے اس محفوظ جسم کو اہرام کے اندر سے نکالا۔ پھر اس ممی کیے ہوئے جسم کو لا کر قاہرہ کے میوزیم میں رکھا گیا۔ اس کے بعد پہلی بار ۸ جولائی ۱۹۰۷ کو پروفیسر اسمتھ (Elliot Smith) نے اس جسم کے غلاف کو کھول کر اس کا مشاہدہ اور مطالعہ کیا اور پھر وہ کتاب لکھی جو حسب ذیل نام سے مشہور ہے :

The Royal Mummies (1912)

یہ سب کچھ ہو جانے کے بعد بھی پہلا شخص جس نے اس دریافت شدہ مواد کو صداقت اسلام کے لیے استعمال کیا وہ صرف ایک فرانسیسی عالم ڈاکٹر موریس بکائی تھا۔ وہ جون ۱۹۷۵ میں قاہرہ گیا۔ وہاں اس نے براہ راست طور پر میوزیم میں اس کا مطالعہ کیا۔ حتی کہ اس معاملہ کی کامل تحقیق کے لیے اس نے عربی زبان سیکھی، تاکہ قرآن میں موسیٰ اور فرعون کے قصہ کو براہ راست مطالعہ سے سمجھ سکے۔ ان سب کے بعد اس نے اپنی شاہکار تصنیف فرانسیسی زبان میں لکھی۔ جس کا ترجمہ اب مختلف عالمی زبانوں میں شائع ہو چکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کی پیشین گوئی کو واقعاتی طور پر ثابت کرنے والا صرف ایک فرانسیسی عالم تھا۔ اسی کو یہ توفیق ملی کہ وہ اس کی بابت یہ پر اہتزاز بیان (thrilling statement) تاریخ میں ثبت کر سکے کہ وہ لوگ جو مقدس کتاب کی سچائی کے لیے جدید ثبوت چاہتے ہیں وہ قاہرہ کے مصری میوزیم میں شاہی ممیوں کے کمرہ کو دیکھیں۔ وہاں وہ قرآن کی ان آیتوں کی شاندار تصدیق پالیں گے جو کہ فرعون کے جسم سے متعلق ہیں :

> Those who seek among modern data for proof of the veracity of the Holy Scriptures will find a magnificent illustration of the verses of the Quran dealing with the Pharoah's body by visiting the Royal Mummies Room of the Egyptian Museum, Cairo (p. 241)

موجودہ زمانہ میں جب مہلک جنگی ہتھیار وجود میں آئے تو ساری دنیا میں جنگ کو برا سمجھا جانے لگا۔ تمام سنجیدہ لوگوں کی نظر میں جنگ ایک ناپسندیدہ چیز بن گئی۔ کیوں کہ جدید ہتھیاروں کے بعد جنگ اب صرف تباہی کی چیز بن چکی تھی۔

ایسے ماحول میں یہ کہا جانے لگا کہ اسلام اب نئے دور کے لیے غیر متعلق (irrelevant) ہو چکا ہے۔ دور جدید میں وہ کوئی تعمیری رول ادا نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ اسلام کا انحصار جنگی طاقت پر ہے، اور جنگی طاقت میں اب سرے سے کوئی تعمیری رول ادا کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی۔

اس نئے ماحول میں ضرورت تھی کہ اسلام کی امن کی طاقت کو دلائل و شواہد سے واضح کیا جائے۔ مگر عجیب بات ہے کہ موجودہ زمانہ کے تمام مسلم ذہن صرف مدافعت کرنے میں مشغول رہے۔ انھوں نے اسلامی جنگ کے قوانین پر موٹی موٹی کتابیں لکھ ڈالیں۔ پہلا شخص جس نے

اسلام کی امن کی طاقت، یا دوسرے لفظوں میں، اسلام کی دعوتی طاقت کو منظم اور مدلل انداز میں پیش کیا، وہ ایک عیسائی اسکالر ڈاکٹر ٹی ڈبلیو آرنلڈ تھے۔ انھوں نے لمبی محنت کے بعد ۱۸۹۶ء میں اپنی کتاب دعوت اسلام (The Preaching of Islam) چھاپی۔ اس کتاب میں انھوں نے نہایت مسکت انداز میں دکھایا کہ اسلام کی سب سے بڑی طاقت اس کی نظریاتی طاقت ہے، اور یہ نظریاتی طاقت خود اپنے آپ میں یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ انسانوں کو مسخر کر سکے۔

اسی طرح موجودہ زمانہ میں جب سائنسی حقائق ظاہر ہوئے اور سائنس کی عظمت لوگوں کے ذہنوں پر چھا گئی تو اس کی ضرورت پیدا ہوئی کہ خدا کے دین کی صداقت کو سائنس کی سطح پر از سر نو مدلل کیا جائے۔ یہاں بھی کوئی مسلم اسکالر اس ضرورت کو پورا کرنے والا نہ بن سکا۔ پہلی بار جس نے اس کام کو وقت کے علمی معیار پر انجام دیا، وہ فرانسیسی اسکالر موریس بوکائی تھا۔ جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کی اس کتاب کا نام یہ ہے:

Maurice Bucaille, The Bible, The Quran, and Science (1976)

اسی طرح جدید ذوق کے مطابق ضرورت تھی کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کو خالص تاریخی معیار پر دنیا کے سامنے پیش کیا جائے۔ یہاں بھی مسلم علماء اور دانشور اس ضروری کام کو انجام نہ دے سکے۔ موجودہ زمانہ میں مسلم سیرت نگاروں نے سیرت پر جو کتابیں لکھی ہیں وہ تقریباً سب کی سب اعتقادی انداز میں ہیں نہ کہ جدید مفہوم کے مطابق، علمی انداز میں۔

اس ضرورت کو بھی پہلی بار جس شخص نے پورا کیا وہ ایک مسیحی ڈاکٹر مائیکل ہارٹ تھا جس نے تاریخ کے سو بڑے انسانوں پر ایک ضخیم کتاب لکھی۔ اور اس میں دکھایا کہ پوری بشری تاریخ میں جو سب سے زیادہ کامیاب انسان پیدا ہوا وہ محمد بن عبد اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تھے:

Michael H. Hart, The 100 (1978)

صحیح البخاری (کتاب الجہاد) میں یہ روایت ہے کہ اللہ فاجر شخص کے ذریعہ بھی اس دین کی مدد کرے گا (ان اللہ لیؤید ھذا الدین بالرجل الفاجر) فتح الباری ۲۰۸/۶

مذکورہ تائیدی واقعات کو سامنے رکھتے ہوئے جب میں اس حدیث رسول پر غور کرتا ہوں تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ رجل فاجر کے اندر اگر اجتہادی اسپرٹ ہو تو وہ بڑے بڑے تخلیقی کام انجام

دے گا۔ اور رجل مومن اگر اجتہادی اسپرٹ سے خالی ہو جائے تو اس دنیا میں وہ کوئی بھی بڑا کام نہیں کر سکتا، خواہ بطور خود وہ اپنے آپ کو سرتاج انسانیت اور امام قافلۂ بشری ہی کیوں نہ سمجھ رہا ہو۔

پیغمبر اسلامؐ کی سنتیں

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کتابی صورت میں مدون کیے گئے تو اس وقت کے علما نے کچھ چیزوں کو "سنن" کے ابواب کے تحت درج کیا اور کچھ چیزوں کو دوسرے دوسرے عنوانات کے تحت اپنی کتابوں میں جمع کر دیا۔

قدرتی طور پر یہی کتابیں بعد کو دین کا ماخذ بن گئیں۔ لوگوں نے ان کتابوں میں جن چیزوں کو سنت کے نام سے پڑھا ان کو سنت سمجھا۔ اور جن چیزوں کو ان کتابوں میں بطور سنت درج نہیں کیا گیا تھا ان کو شعوری طور پر فہرست سنت سے خارج سمجھ لیا۔ اس طرح داڑھی اور ازار اور مسواک جیسی چیزوں کو تو سنت سمجھا جانے لگا۔ اور دوسری بہت سی چیزیں ان کے ذہن میں سنت کی حیثیت سے جگہ نہ پا سکیں، حالاں کہ وہ بھی بلاشبہ سنت رسول تھیں۔ بعد کو جب کھلے ذہن سے سوچنے کا ذوق ختم ہو گیا اور تقلیدی ذہن ہی تمام لوگوں کے اوپر چھا گیا تو یہ غلطی مزید پختہ ہو کر عوام و خواص کے ذہنوں پر چھا گئی۔

یہاں اس نوعیت کی چند سنتیں بطور مثال درج کی جاتی ہیں۔ جو اگرچہ سنت ہیں اور نہایت اہم سنت ہیں۔ مگر قدیم کتابوں میں بطور سنت درج نہ ہونے کی بنا پر عملاً وہ ہماری فہرست سنت سے خارج ہو گئی ہیں۔

۱۔ صحیح البخاری میں ایک باب ہے جس کے الفاظ ہیں "باب فضلِ مکۃَ و بنیانِھا"، یعنی مکہ کی فضیلت کا اور اس کی تعمیر کا باب۔ اس باب کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت نقل کی گئی ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ جاہلیت کے زمانہ میں ایک بار کعبہ کی دیواریں گر گئیں۔ اس کے بعد مشرکین نے کعبہ کی عمارت کو دوبارہ بنایا۔ حضرت ابراہیم کا بنایا ہوا کعبہ لمبا تھا۔ مگر مشرکین کے پاس چونکہ سامان کم تھا، انھوں نے نئی تعمیر میں کعبہ کو چوکور کر دیا۔ اور اس کا ایک حصہ خالی چھوڑ دیا جو اب حطیم کہا جاتا ہے۔

روایت بتاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (فتح مکہ کے بعد) کہا کہ اے خدا کے رسولؐ، آپ کیوں نہیں اس کو دوبارہ ابراہیمی اساس کی طرف لوٹا دیتے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا۔ تمہاری قوم ابھی جلد ہی جاہلیت سے نکل کر اسلام میں داخل ہوئی ہے۔ اگر میں ایسا کروں تو مجھے ڈر ہے کہ وہ ان کے دلوں میں ناگواری پیدا کرے گا (فاخاف ان تنکر قلوبھم) فتح الباری ۳/۱۴-۵۱۳

موجودہ فہرست بندی میں ایک قاری اس روایت کو پڑھے گا تو وہ اس کو فضیلت مکہ یا قصۂ کعبہ کے خانہ میں ڈال کر آگے بڑھ جائے گا۔ اس سے وہ اپنی زندگی کے لیے کوئی رہنمائی نہیں لے سکے گا۔ حالانکہ اس روایت میں ایک عظیم حکمت اور عظیم رہنمائی موجود ہے۔ اس پیغمبرانہ واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی معاملات میں آدمی کو آئیڈیل کے بجائے پریکٹیکل کو دیکھنا چاہیے، حتیٰ کہ اس وقت بھی جب کہ وہ سچے اہل ایمان کے ساتھ معاملہ کر رہا ہو جیسا کہ اصحاب رسول تھے۔

اجتماعی زندگی میں معاملہ کرتے ہوئے بار بار ایسا پیش آتا ہے کہ ایک صورت وہ ہوتی ہے جو اس معاملہ میں آئیڈیل صورت ہوتی ہے۔ مگر حالات بتاتے ہیں کہ اگر آئیڈیل یا معیاری حل پر اصرار کیا گیا تو بات مزید بگڑ جائے گی۔ ایسی حالت میں پیغمبرانہ سنت یہ ہے کہ معیاری حل پر اصرار نہ کیا جائے، بلکہ عملی حل کو قبول کر لیا جائے۔

آزادانہ غور و فکر کا ماحول ہو تو آدمی اس سنت رسول کو دریافت کرے گا جس میں بیشمار فوائد چھپے ہوئے ہیں۔ اور اگر قدیم ذخیرہ پر آزادانہ غور و فکر کا ماحول نہ ہو تو وہ اس عظیم سنت سے آگاہ نہ ہو سکے گا۔ اور نتیجۃً اس کے دور رس فائدوں سے بھی محروم رہے گا۔

۲۔ انھیں "نامعلوم" سنتوں میں سے ایک سنت وہ ہے جس کو سنت حدیبیہ کہا جا سکتا ہے۔ موجودہ زمانہ کے مسلمان اس عظیم سنت رسول سے اتنا زیادہ بے خبر ہیں کہ اگر اس کو لوگوں کے سامنے بیان کیا جائے تو عوام سے لے کر خواص تک یہ کہہ کر اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ تو بزدلی اور پسپائی ہے:

آئین جواں مرداں حق گوئی و بے باکی اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

ایک ثابت شدہ سنتِ رسولؐ سے یہ اجنبیت کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سنت کو سیرت

کی کتابوں میں غزوۃ الحدیبیۃ کے تحت درج کیا گیا ہے (السیرۃ النبویۃ لابن کثیر ۳/۳۱۲)

حدیبیہ کا واقعہ مختصر طور پر یہ ہے کہ ہجرت کے چھٹے سال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے ساتھ مدینہ سے مکہ کے لیے روانہ ہوئے۔ آپ کا مقصد عمرہ کرنا تھا۔ آپ مکہ کے قریب حدیبیہ کے مقام پر پہنچے تھے کہ مکہ کے مشرکین نے آگے بڑھ کر آپ کو روکا۔ انھوں نے کہا کہ ہم آپ کو مکہ میں داخل ہونے نہیں دیں گے۔

یہ ایک بڑی نازک صورت حال تھی۔ یقینی معلوم ہوتا تھا کہ اگر آپ نے مکہ میں داخلہ پر اصرار کیا تو جنگ کی نوبت آ جائے گی اور پھر جان و مال کی ہلاکت کے سوا کچھ اور حاصل نہیں ہوگا۔ اس وقت آپ نے قریش مکہ سے گفت وشنید جاری کر دی۔ اس کا نتیجہ دونوں کے درمیان ایک معاہدہ تھا۔ یہ دراصل ایک ناجنگ معاہدہ (no-war pact) تھا جس کی بیشتر دفعات بظاہر قریش کے حق میں اور مسلمانوں کے خلاف تھیں۔ اس کے باوجود آپ اس صلح نامہ پر دستخط کرکے مدینہ واپس آ گئے۔

یہ معاہدہ چودہ سو سال سے کتابوں میں لکھا ہوا موجود ہے۔ مگر تمام عوام وخواص اس کو بس "غزوۃ الحدیبیۃ" کا ایک معاملہ سمجھتے ہیں، کیونکہ کتابوں میں وہ اسی عنوان کے تحت لکھا گیا ہے، حالانکہ وہ ایک امن کا معاہدہ تھا اور امن کی طاقت کو استعمال کرنے کی ایک عظیم تدبیر۔

اس معاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی عمل (Islamic activism) ایک پر امن عمل ہے۔ اسلامی عمل تشدد کی طاقت پر مبنی نہیں ہے بلکہ امن کی طاقت پر مبنی ہے۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اگر جنگ اور ٹکراؤ کی حالت قائم ہو جائے تو اسلام کی طاقت امن کا ظہور رک جائے گا۔ اس لیے اہل ایمان کو ایسا کرنا چاہیے کہ جب دونوں فریقوں میں اس قسم کی صورت حال پیدا ہو جائے تو وہ فریق ثانی کی شرائط کو یک طرفہ طور پر مان کر اس سے صلح کر لیں۔ تاکہ وہ فضا پیدا ہو جس میں اسلام کی امن کی طاقت کو بر روئے کار آنے کا موقع مل جائے۔

یہ ایک عظیم حکمت ہے۔ اس حکیمانہ عمل میں، قرآن کی شہادت کے مطابق، فتح مبین کا راز چھپا ہوا ہے۔ مگر موجودہ مسلمان اس تسخیری سنت کو اختیار کرنے سے محروم ہیں، اور اس کی سادہ وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے تقلیدی ذہن کی وجہ سے اس کو سنت رسول کے طور پر جانتے ہی نہیں۔

۳- اسلامی تاریخ کا ایک واقعہ وہ ہے جس کو غزوۂ خندق یا غزوۂ احزاب کہا جاتا ہے۔ یہ غزوہ شوال ۵ھ میں پیش آیا۔ اس میں بارہ ہزار کی نہایت مسلح فوج نے مدینہ کو گھیر لیا تھا۔ یہ نہایت سخت معاملہ تھا۔ قرآن میں اس کی تصویر ان الفاظ میں کھینچی گئی ہے کہ جب وہ اوپر سے اور نیچے سے تم پر چڑھ آئے۔ جب خوف سے آنکھیں پتھرا گئیں۔ کلیجے منہ کو آ گئے۔ اور تم لوگ اللہ کے بارہ میں طرح طرح کے گمان کرنے لگے۔ اس وقت ایمان والے خوب آزمائے گئے اور وہ بری طرح ہلا مارے گئے (الاحزاب ۱۰-۱۱)

اس وقت مسلمان مقابلہ کرنے کی پوزیشن میں نہیں تھے۔ چنانچہ شہر کے باہر خندق کھود کر ٹکراؤ سے بچنے کی کوشش کی گئی۔ تاہم مسئلہ ختم نہیں ہوتا تھا۔ شدید محاصرہ کی یہ حالت تقریباً ۲۵ دن تک جاری رہی۔ اس انتہائی مشکل موقع پر ایک مسلمان نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اس کا نام نُعیم بن مسعود تھا۔ نعیم بن مسعود نے رات کے وقت آکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی اور کہا کہ میں ایک ایسا شخص ہوں جس کو دونوں طرف کا اعتماد حاصل ہے۔ ایک طرف میں سچے دل سے مسلمان ہو چکا ہوں۔ دوسری طرف سابقہ تعلق کی بنا پر ابھی تک قریش اور یہود میری عزت کرتے ہیں۔

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ بھاگ جاؤ، تم ہمارے دشمن کے ایجنٹ ہو۔ بلکہ آپ نے خوش ہو کر فرمایا : (انما انت فینا رجل واحد (سیرۃ ابن ہشام ۳/۲۴۷) یعنی تم تو ہمارے درمیان ایک ہی ایسے آدمی ہو۔ چنانچہ آپ نے اس آدمی کو استعمال کیا، اور اس نے ایک ایسی حکیمانہ تدبیر کی کہ دشمن محاصرہ ختم کر کے واپس چلے گئے۔ اس معاملہ کی تفصیل سیرت کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

نُعیم بن مسعود نے اس موقع پر وہی رول ادا کیا جس کو درمیانی (intermediary) شخص کا رول کہا جاتا ہے۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ؐ کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ بھی ہے کہ "درمیانی شخص" کی عزت کی جائے۔ اس کے اوپر بھروسہ کیا جائے۔ اور اس کو باہمی معاملات کی اصلاح کے لیے استعمال کیا جائے۔ مگر موجودہ زمانہ کے مسلمان چونکہ "سنت رسول" کی کتابوں میں اس سنت کو لکھا ہوا نہیں پاتے، اس لیے وہ اس سنت سے واقف بھی نہیں ہیں۔

موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کو اس کا زبردست نقصان بھگتنا پڑا ہے۔ سرسید احمد خاں گویا مسلمانوں اور انگریزوں کے بیچ میں درمیانی شخص تھے۔ مگر ہمارے علما ان کی قدر نہیں کرسکے بلکہ ان کی تکفیر وتفسیق کرکے انھیں مسلم معاشرہ سے کاٹنے کی کوشش کی۔ اسی طرح مولانا ابوالکلام آزاد مسلمانوں اور ہندوؤں کے بیچ میں درمیانی شخص بن گئے تھے۔ مگر سنتِ نبوی سے اس ناواقفیت کی بنا پر ان کو بھی مسلمانوں نے مشتبہ سمجھا اور انھیں "شو بوا ہے" کا لقب دے کر ذلیل کیا۔ اس طرح مسلمان ان فوائد سے محروم ہو گئے جو مولانا آزاد کے ذریعہ انھیں اس ملک میں پہنچ سکتے تھے۔

اسی طرح ساری مسلم دنیا میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغربی قوموں اور مسلمانوں کے بیچ میں درمیانی گروہ بن گیا تھا۔ ان کے ذریعہ مسلمان بہت سی مضرتوں سے بچ سکتے تھے اور بہت سے فوائد حاصل کرسکتے تھے۔ مگر ساری دنیا کے مذہبی طبقہ نے ان کو شبہ کی نظر سے دیکھا۔ اور انھیں مغرب زدہ قرار دے کر ان کو دشمنوں کی صف میں کھڑا کر دیا۔

اسپین کی تاریخ برعکس صورت میں

یہاں میں اضافہ کروں گا کہ اجتہادی بصیرت سے محرومی کی بنا پر موجودہ صدی میں ہمارے ساتھ جو المیہ پیش آیا، یہی برعکس صورت میں مسیحی چرچ کی بے بصیرتی کے نتیجہ میں اسپین میں ان کے ساتھ پیش آچکا ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی میں اسپین میں مسلمانوں کا داخلہ محض ایک سیاسی داخلہ نہ تھا، وہ نئے علوم اور نئی ٹکنیک کا داخلہ تھا۔ چنانچہ مسلمانوں نے اسپین میں صرف اپنی سیاسی بالادستی قائم نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے غیر معمولی محنت سے ملک کی تاریخ بدل دی۔ انھوں نے اسپین کو ہم عصر یورپ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک بنا دیا۔

لیکن اس زمانہ کے مسیحی علما ٹھیک اسی طرح اجتہادی بے بصیرتی کا شکار تھے جس طرح مسلم علما انیسویں صدی میں اجتہادی بے بصیرتی میں مبتلا ہو گئے۔ چنانچہ ان مسیحی علما نے اپنے ملک میں مسلمانوں کے سیاسی داخلہ کو تو دیکھا مگر وہ ان کے اس پہلو کو نہ دیکھ سکے کہ وہ جدید علمی اور فنی ترقیوں کے نقیب (harbinger) بن کر یہاں آئے ہیں۔ اپنی اس بے بصیرتی کو انھوں نے مسلمانوں کے اوپر انڈیل دیا اور انھیں اپنے ملک سے نکالنے کی مجنونانہ کوشش شروع کر دی۔ جب کہ مقامی اسپینیوں کی علمی پس ماندگی کا یہ عالم تھا کہ مسلمان جب مجبورانہ طور پر اسپین سے واپس آگئے تو ان کی چھوڑی ہوئی

رصدگاہوں کا کوئی مصرف اسپینی مسیحیوں کو معلوم نہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے ان رصدگاہوں کو چرچ کے گھنٹہ گھر میں تبدیل کر دیا۔

نومبر ۱۹۹۴ میں میں نے اسپین کا سفر کیا تھا۔ میں نے حیرت انگیز طور پر پایا کہ اسپین دوسرے ترقی یافتہ یورپی ملکوں کے مقابلہ میں کمتر درجہ کا ملک نظر آتا ہے۔ جب کہ آٹھ سو سال پہلے وہ جدید ترقیات کا ہراول بنا ہوا تھا۔ اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ مسیحی علما اسپینی مسلمانوں کے علمی پہلو کو نہ دیکھ سکے۔ وہ صرف ان کے سیاسی پہلو کو دیکھ کر ان کے ساتھ منتقمانہ لڑائی لڑنے لگے۔ موجودہ زمانہ میں خود یورپ کے انصاف پسند مفکرین نے اعتراف کیا ہے کہ اسپین اگر مسلمانوں کے ساتھ سیاسی انتقام میں نہ پڑتا اور ان کی لائی ہوئی علمی اور فنی ترقیوں میں شریک ہو جاتا تو آج بلا شبہ اسپین براعظم یورپ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک ہوتا۔

انیسویں صدی میں جس مجتہدانہ رہنمائی کی ضرورت تھی وہ یہ تھی کہ مسلم علما یہ فتویٰ دیتے کہ یورپی قوموں سے سیاسی ٹکراؤ کو نظر انداز کر دو اور اس کے بجائے ایک طرف ان قوموں کو پر امن انداز میں دعوت حق کا مخاطب بناؤ، اور دوسری طرف جدید تعلیم اور ریسرچ میں ان کے شریک بن جاؤ۔ اس طرح ایک طرف اسلام کی اشاعت ہوتی۔ اور دوسری طرف مسلمان جدید علوم اور جدید ترقیوں میں دوبارہ اپنا وہ سفر شروع کر دیتے جو پندرھویں صدی میں اسپین میں ختم ہو گیا تھا۔ مگر مجتہدانہ بصیرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ سارا امکان استعمال ہونے سے رہ گیا۔

موجودہ زمانہ میں جب مغربی قومیں مسلم علاقوں میں گھس گئیں تو مسلم علما نے قدیم روایات کے مطابق، ان کے خلاف تیر اور تلوار اکٹھا کیے اور ان سے لڑنے کے لیے کھڑے ہو گئے۔ ان کا یہ اقدام کامل شکست اور تباہی کی صورت میں برآمد ہوا۔ اس المیہ کا سبب مغربی قوموں کی سازشیں نہیں تھیں، جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، بلکہ خود مسلم رہنماؤں کی اجتہادی نااہلی تھی۔

اصل یہ ہے کہ ہتھیار کا تعلق زمانی حالات سے ہے۔ قدیم زمانہ کا حریف چونکہ تیر اور تلوار سے مسلح ہو کر آتا تھا اس لیے ہمارے اسلاف نے تیر اور تلوار سے مسلح ہو کر اس کا بھرپور مقابلہ کیا۔ لیکن مغربی استعمار کا معاملہ قدیم حریفوں سے بالکل مختلف تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے پچھلے کئی سو سال کے عمل کے نتیجہ میں خود قوت کے معیار کو بدل دیا تھا۔ اب قوت کا سرچشمہ علم تھا نہ کہ تلوار۔ مسلم رہنما اگر

اس راز کو جانتے تو وہ کہتے کہ نئے حریف سے مقابلہ کرنے کے لیے علم کی قوت فراہم کرو۔

موجودہ زمانہ میں بعض سیکولر مسلمانوں نے مسلمانوں کو جدید علوم کے حصول کی طرف متوجہ کیا اور اس سلسلہ میں قرآن کی ان آیتوں کا حوالہ دیا جن میں علم کا ذکر ہے۔ لیکن ہمارے علمار نے یہ بحث چھیڑ دی کہ قرآن میں علم سے مراد علم دین ہے نہ کہ جدید طبیعی علوم جو یورپ کے راستہ سے آرہے ہیں۔ ہمارے علمار کم از کم دو سو سال تک اس غیر متعلق بحث میں الجھے رہے یہاں تک کہ مسلم قوم علوم جدیدہ میں ساری دنیا سے پچھڑ گئی۔

ہمارے علمار اجتہاد کا دروازہ بند کرکے اگر اپنے آپ کو مجتہدانہ بصیرت سے محروم نہ کر چکے ہوتے تو وہ کہہ سکتے تھے کہ جدید علوم کی اہمیت اگرچہ قرآن کی آیتِ علم سے نہیں نکلتی مگر وہ قرآن کی آیت قوت سے پوری طرح نکل رہی ہے۔ یہ علوم دورِ جدید کی قوت ہیں اس لیے قرآن کے حکم (اعداد قوت) کے مطابق، ہمیں چاہیے کہ ان کو بھرپور طور پر حاصل کریں۔

موجودہ زمانہ میں ایک عجیب مظہر یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ مسلمان جو دورِ زراعت میں دنیا کی امامت کر رہے تھے وہ دورِ صنعت میں ایک پچھڑا ہوا گروہ بن کر رہ گئے۔ اس مظہر کی توجیہہ عام طور پر صرف ایک کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ یہ المیہ صلیبیوں اور صہیونیوں کی سازش کی بنا پر پیش آیا ہے۔ اسی ذہن کی ترجمانی کرتے ہوئے ۸۰ سال پہلے شبلی نعمانی نے کہا تھا:

کہاں تک لوگے ہم سے انتقام فتح ایوبی   دکھاؤگے ہمیں جنگِ صلیبی کا سماں کب تک

آج بھی مسلمانوں کے تمام اخبار و رسائل خواہ وہ اُردو کے ہوں یا عربی کے یا کسی اور زبان کے، سب کے سب "نظریۂ سازش" کی تفصیلات سے بھرے رہتے ہیں۔ مگر یہ نظریہ نہ صرف لغو ہے بلکہ وہ قرآن کی تردید کے ہم معنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں صاف طور پر اعلان کیا گیا ہے کہ اس دنیا میں آدمی جو کچھ بھگتتا ہے وہ صرف اس کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اس پس ماندگی کا واحد سبب جدید علوم میں مسلمانوں کا پچھڑا پن ہے۔ مسلمان جدید علوم میں پیچھے ہو گئے، اس لیے وہ جدید صنعت میں بھی پیچھے ہو گئے، اور جدید صنعت میں پیچھے ہونے کے نتیجہ میں وہ دورِ جدید کے ہر شعبہ میں پچھڑ کر رہ گئے۔ کیوں کہ موجودہ زمانہ میں تمام چیزوں کا تعلق علم سے ہو گیا ہے۔

میدانِ عمل میں تبدیلی

موجودہ زمانہ میں خاص طور پر مغربی میڈیا مسلسل یہ تاثر دے رہا ہے کہ اسلام اپنے روایتی تصور کے اعتبار سے ایک ناروادار مذہب (intolerant religion) ہے۔ وہ موجودہ روادار دنیا (tolerant world) میں چل نہیں سکتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کی از سر نو تشکیل کرکے یا اس میں تغیر و تبدل کرکے اس کو روادار مذہب بنایا جائے۔ ورنہ دنیا اسے رد کر دے گی۔ کیوں کہ آج کی دنیا کسی بھی ایسی آئیڈیالوجی کو قبول نہیں کر سکتی جس کی بنیاد ناروا داری پر ہو، جیسا کہ کمیونزم کے ساتھ پیش آیا۔

مگر یہ تشکیل نو کا مسئلہ نہیں بلکہ اعلان نو کا مسئلہ ہے۔ کیونکہ مغربی میڈیا نے یہ نظریہ ان عملی واقعات کو سامنے رکھ کر بنایا ہے جو آج اسلام کے نام پر جگہ جگہ کیے جا رہے ہیں۔ مثلاً غیر مسلم قوموں کے ساتھ فلپائن، کشمیر، چیچنیا، بوسنیا وغیرہ میں۔ اور خود مسلم گروہوں کے ساتھ پاکستان، مصر، الجزائر، افغانستان وغیرہ میں۔

یہ لڑائیاں جو کچھ مسلمان کہیں غیر مسلم حکمرانوں کے ساتھ اور کہیں خود مسلم حکمرانوں کے ساتھ اسلام کے نام پر لڑ رہے ہیں وہ سراسر غیر اسلامی ہیں۔ بلکہ خالص فقہی زبان میں یہ تمام لڑائیاں فعل حرام کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور یہ اس مسئلہ میں اسلام کا وہ حکم ہے جو اب سے چودہ سو سال پہلے پیغمبر اسلام نے واضح طور پر بتایا تھا اور آپ کے بعد وہ فقہ میں باقاعدہ طور پر مدون ہو چکا ہے۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد کے دور کے بارے میں بہت سی روایتیں حدیث کی کتابوں میں آئی ہیں۔ ان کو کسی بھی مجموعۂ حدیث میں کتاب الفتن کے ابواب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ان روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر بتا دیا تھا کہ میرے بعد حکمرانوں میں بگاڑ آئے گا مگر تم اس سیاسی بگاڑ پر صبر کرنا اور ہرگز ان کے خلاف جنگی اقدام نہ کرنا۔

اس سلسلہ کی ایک حدیث کی تشریح کرتے ہوئے صحیح مسلم کے شارح امام نووی لکھتے ہیں کہ سیاسی حاکموں سے ان کے حکومتی معاملات کے بارے میں تعرض نہیں کرنا چاہیے۔ اور اگر کوئی بات واضح طور پر قواعد اسلام کے خلاف ہو تب بھی قول کے درجہ میں اس کا اظہار کرنا چاہیے۔ اور جہاں تک ان کے خلاف عملی بغاوت اور جنگ کا تعلق ہے تو وہ حرام ہے اور اس پر اہل اسلام کا اجماع

ہے۔ خواہ یہ حکمراں فاسق اور ظالم ہوں۔

امام نووی مزید لکھتے ہیں کہ علما نے کہا ہے کہ حکمراں کو معزول نہ کرنا اور اس کے خلاف بغاوت کا حرام ہونا، اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فتنے پیدا ہوں گے اور خون بہایا جائے گا اور باہمی فساد واقع ہوگا۔ پس حکمراں کو معزول کرنا اس سے زیادہ بگاڑ پیدا کرے گا جتنا کہ اس کا باقی رہنا (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۲۲۹)

حکمرانوں سے جنگ کو حرام قرار دینے کا مطلب مسلمانوں کو بے عمل بنانا نہیں ہے۔ بلکہ اس طرح اہل اسلام کو یہ راستہ دکھایا گیا ہے کہ وہ تشدد کی طاقت کو استعمال کرنے سے بچیں اور امن کی طاقت کو استعمال کریں۔ اسلام میں جس طرح فرد کی اصلاح ضروری ہے، اسی طرح سماج کی اصلاح اور حکومت کی اصلاح بھی ضروری ہے۔ مگر اصلاح کی یہ کوشش اسی دائرہ میں رہ کر کی جانی چاہیے جو حالات کے اعتبار سے امن کے ذریعہ ممکن ہے۔

بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں حکومت میں بہت زیادہ بگاڑ آگیا تھا۔ اس وقت لاکھوں کی تعداد میں علما اور صلحا مسلم معاشرہ میں موجود تھے۔ مگر انھوں نے ان حکمرانوں کے خلاف بغاوت نہیں کی۔ ان کی یہ روش بے عملی نہیں تھی۔ یہ بے فائدہ عمل سے ہٹ کر بافائدہ عمل کے میدان میں سرگرم ہونا تھا۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ اس زمانہ کے علما اور اہل دین نے حکومت سے ٹکراؤ کو چھوڑ قرآن، حدیث، سیرت، تاریخ، اور مختلف علوم وفنون میں محنت شروع کر دی۔ وہ دعوت واصلاح کے میدان میں سرگرم ہو گئے۔ انھوں نے نئی نسلوں کو تعلیم یافتہ بنانے کی جدوجہد میں اپنے آپ کو لگا دیا۔ وغیرہ

یہی وہ کوششیں ہیں جو دور اول میں شاندار اسلامی تمدن کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ اس کے برعکس اگر وہ حکمرانوں سے لڑجاتے تو وہ صرف بربادی کی تاریخ بناتے نہ کہ تعمیر کی تاریخ۔

اس نوعیت کے چند امور اور ہیں جن کا تذکرہ یہاں مناسب ہوگا۔ تاہم ان کے معاملہ میں اسلام کی پوزیشن معروف معنوں میں تشکیل جدید کی نہیں ہے، بلکہ اعلان جدید کی ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ کرنا ہے کہ انسانی غبار کو ہٹا کر قرآن وسنت کی روح کو ہم ازسرِ نو دریافت کریں۔

تدریجی نہ کہ انقلابی

کچھ مغربی دانشور کہہ رہے ہیں کہ سوویت یونین کے سقوط (۱۹۹۱) کے بعد امریکہ نے اسلام کو اپنے دشمن کے طور پر پروجکٹ کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس پر مسلم دانشوروں نے سخت ردعمل کا اظہار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کسی کا دشمن نہیں، اور امریکہ محض سازش کے تحت فرضی طور پر اسلام کو اپنے دشمن کے روپ میں پیش کر رہا ہے۔

مگر امریکہ کے سامنے اصل مسئلہ نظریاتی اسلام کا نہیں ہے بلکہ عملی مسلمانوں کا ہے۔ امریکہ کے مبصرین یہ دیکھ رہے ہیں کہ موجودہ زمانہ کے مسلم مفکرین اسلام کو اسی طرح ایک "انقلابی" نظریہ کے طور پر پیش کر رہے ہیں جس طرح اس سے پہلے کمیونزم یا مارکسزم کو پیش کیا جاتا تھا، اور جس کے نتیجہ میں کمیونزم جدید صنعتی نظام کا دشمن قرار پایا۔ اب اگر موجودہ مسلم مفکرین کی رائے کے مطابق، اسلام اسی طرح ایک انقلابی نظریہ ہو جس طرح کمیونزم ایک انقلابی نظریہ تھا تو امریکہ بالکل حق بجانب ہو گا اگر وہ سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد اسلام کو اپنا دشمن تصور کرے۔ مگر میں کہوں گا کہ اسلام کی یہ عسکری یا انقلابی تعبیر درست نہیں، اس لیے امریکہ یا کسی غیر امریکہ کا یہ سمجھنا بھی درست نہیں کہ اسلام اس کا دشمن ہے۔

اصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں، کارل مارکس نے سماجی انقلاب کا ایک نظریہ پیش کیا جو مختلف اسباب سے ساری دنیا میں پھیل گیا۔ یہاں تک کہ وہ تمام لوگوں کے درمیان کچھ دنوں کے لیے سب سے زیادہ مقبول نظریہ بن گیا۔ مارکس کی نظر میں سیاست کے لیے طاقت انتہائی ضروری ہے۔ انقلاب پسندوں کے لیے پہلا کام یہ ہے کہ وہ سیاسی اقتدار پر قبضہ کریں۔ بقیہ تمام چیزیں اسی کے اوپر منحصر ہیں :

In Marx's view power and politics are crucial, the seizure of power by the revolutionaries is the first step that determines all the rest. (15/788)

یہ انقلابی نظریہ جب دنیا میں پھیلا تو جس طرح دوسرے بیشتر حلقے اس سے متاثر ہوئے۔ اسی طرح بہت سے مسلم مفکرین بھی اس سے شدید طور پر متاثر ہوئے۔ انھوں نے اسلام کے تحریکی عمل کو بھی اسی پر ڈھال دیا۔ انھوں نے اسلامی تحریک کی تشریح اس طرح کی کہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کو

دکھائی دینے لگا کہ اسلام بھی، کمیونزم کی طرح، ایک انقلابی نظریہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حکومت کی طاقت پر بزور قبضہ کرکے پوری زندگی کے نظام کو شریعت کے مطابق قائم کیا جائے۔

اس اسلامی تصور میں، کمیونزم کی طرح، یہ ضروری قرار پایا کہ سب سے پہلے سیاسی اقتدار پر قبضہ حاصل کیا جائے۔ اور چونکہ اقتدار کی کنجیوں کے مالک آسانی سے اس کو کسی اور کے حوالے نہیں کرتے۔ اس لیے اہل اسلام کا فرض ہے کہ وہ لڑکر ارباب حکومت سے اقتدار کی کنجیاں چھین لیں تاکہ زمین کے اوپر شریعتِ الٰہی کے قوانین نافذ کیے جاسکیں۔

اسلام کی یہی وہ انقلابی تفسیر ہے جس نے موجودہ زمانہ کی مسلم نسلوں کو ہر جگہ متحرک کر رکھا ہے۔ وہ ہر ملک میں حکمراں طبقہ سے "اقتدار کی کنجیاں" چھیننے میں مصروف ہیں۔ اور جس طرح کمیونسٹ لوگ اپنے اس مقصد میں تشدد کی آخری حد تک پہنچ گئے، اسی طرح یہ مسلم انقلابی بھی تشدد کے تمام ممکن حربوں کو استعمال کرکے اپنے مقصد کے حصول میں لگے ہوئے ہیں۔

مسلم انقلابیوں نے ساری دنیا میں یہ جو متشددانہ صورت حال پیدا کر رکھی ہے، وہ یقینی طور پر نہ صرف مغربی تہذیب کے لیے بلکہ ساری انسانیت کے لیے خطرہ ہے۔ اگر یہی اسلام ہو تو یقینی طور پر دنیا حق بجانب ہوگی اگر وہ اسلام کو اپنے لیے خطرہ سمجھے اور دورِ جدید کے دانشور خطرۂ اسلام (Threat of Islam) جیسی کتابیں لکھ کر شائع کریں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ جس طرح مارکسزم تاریخ انسانی کی ایک خود ساختہ تشریح تھی، اسی طرح اسلام کی یہ نام نہاد انقلابی تشریح بھی یقینی طور پر بالکل بے بنیاد تشریح ہے۔ اس کا کوئی بھی تعلق اس اسلام سے نہیں ہے جو قرآن و سنت کی صورت میں ہمیں دیا گیا ہے۔

ایک لفظ میں، اسلام کا طریق کار تدریجی ہے، انقلابی نہیں ہے۔ فطرت کا پورا نظام تدریج کے اصول پر چلتا ہے۔ اسلام دین فطرت ہے۔ اس لیے وہ بھی مکمل طور پر ایک تدریجی نظام ہے نہ کہ نام نہاد انقلابی نظام۔

صحیح البخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ قرآن میں ابتداءً وہ سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت اور جہنم کا ذکر تھا۔ یہاں تک کہ جب لوگ تائب ہوکر اسلام میں آگئے (اور ان میں قبولیت کی استعداد پیدا ہوگئی) تو حلال اور حرام کے احکام اترے۔ اور اگر ابتدا ہی میں یہ حکم اترتا

کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہیں چھوڑیں گے۔ اور اگر ابتدا ہی میں یہ حکم اترتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے کہ ہم کبھی زنا نہیں چھوڑیں گے (فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۶۵۵/۸)

یہ روایت اور اس طرح کے دوسرے نظائر ثابت کرتے ہیں کہ اسلام میں اصلاح اور تبدیلی کا طریقہ تدریجی طریقہ ہے۔ موجودہ نام نہاد انقلابی (revolutionary) طریق اسلام کا طریقہ نہیں۔ خالص اسلامی نقطۂ نظر سے، موجودہ زمانہ کی تمام وہ انقلابی تحریکیں غیر اسلامی تحریکیں ہیں جو تشدد کے زور پر اقتدار پر قبضہ کرنا چاہتی ہیں تاکہ اسلام کا سیاسی اور قانونی نظام نافذ کریں۔ اس قسم کی تحریکیں چلانے والے افراد یقینی طور پر امن عامہ کے لیے خطرہ ہیں۔ مگر جہاں تک خدا کے دین اسلام کا تعلق ہے، وہ ہرگز امن عالم کے لیے خطرہ نہیں۔ کیونکہ اسلام اپنا طریق فکر اور اپنا طریق زندگی تمام تر امن اور ترغیب اور تدریج کے اصول پر لانا چاہتا ہے نہ کہ زور زبردستی کے ذریعہ۔

اجتہاد دوطرفہ معرفت کا طالب ہے۔ ایک طرف اسلام اور دوسری طرف جدید احوال۔ اگر دور جدید کو اس قسم کی اجتہادی نگاہ سے دیکھا جاتا تو نتیجہ بالکل مختلف ہوتا۔ اب دکھائی دیتا کہ جدید نظام سیاست، کم از کم نظری طور پر، اسلام کی روح سے بہت قریب ہے۔ بلکہ وہ اسلام کے لائے ہوئے فکری انقلاب ہی کا ایک ضمنی حاصل ہے۔

مثلاً موجودہ دور میں عدلیہ اور انتظامیہ کا ایک دوسرے سے علٰحدہ ہونا، قانون کے آگے ہر شخص کا اصولی طور پر برابر ہونا، سماجی انصاف، انسانی برابری کی قدروں کا عالمی اعتراف، مذہبی جبر سے حکومت کا رشتہ منقطع کیا جانا، وغیرہ۔

اس قسم کے بہت سے اصول (norms) جو موجودہ زمانہ میں عمومی طور پر تسلیم کرلیے گئے ہیں، وہ عین اسلام کے حق میں ہیں۔ بلکہ اسلام کے لیے لائے ہوئے فکری اور عملی انقلاب ہی کا ایک بالواسطہ نتیجہ ہیں۔ ان کی حیثیت حدیث کے الفاظ میں "ضالۃ المومن" کی تھی۔ اگر مجتہدانہ بصیرت سے کام لیا جاتا تو یہ سب اسلام کے موافق نظر آتے۔ ضرورت تھی کہ ان مثبت عوامل کو اسلام کے حق میں حقیقت پسندی اور حکمت کے ساتھ استعمال کیا جائے۔

مگر مقلدانہ ذہن ہر نئی چیز سے بھڑکتا ہے، خواہ وہ عین اس کی اپنی ہی چیز کیوں نہ ہو۔ یہی مقلدانہ نفسیات موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کے لیے نئی چیزوں کو سمجھنے میں رکاوٹ بن گئی۔

چند متفرق مسائل

۱۔ جدید مسائل میں سے ایک مسئلہ قومیت کا ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ قومیت کا جدید تصور اسلام کے روایتی تصورِ قومیت سے ٹکراتا ہے۔ اسلام کے روایتی تصور میں امت مسلمہ ایک عالمی وحدت کا نام ہے۔ ہر جگہ کے مسلمان یکساں طور پر وحدت ملی کا جز ہیں۔ جب کہ جدید تصور قومیت میں قوم (نیشن) کو جو چیز متعین کرتی ہے وہ جغرافی حدود ہیں۔

زیادہ گہرائی سے دیکھیے تو یہ بحث بھی غیر ضروری معلوم ہوگی۔ اسلام کی پوری تاریخ میں اس قسم کا روایتی تصورِ قومیت کبھی بھی رائج نہیں رہا ہے۔ ابتدائی ہزار سال تک مسلمان سیاسی وحدتوں کے اعتبار سے الگ الگ مجموعوں میں بٹے ہوئے تھے۔ مثلاً بغداد کی عباسی سلطنت میں بسنے والے مسلمان اگر ایک وحدت تھے تو قرطبہ کی اموی سلطنت میں بسنے والے مسلمان دوسری وحدت تھے۔ آج بھی پاکستان کے مسلمان ایک الگ سیاسی وحدت ہیں اور بنگلہ دیش کے مسلمان دوسری علحدہ وحدت، وغیرہ۔

اس اعتبار سے موجودہ زمانہ میں قومیت کے تصور میں جو فرق ہوا ہے وہ کلی طور پر کوئی نئی چیز نہیں۔ یہ ایک لفظی فرق کی بات ہے۔ پہلے اگر سیاسی نظام وحدت کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا تو اب جغرافی حدود کو وحدت کا ذریعہ سمجھا جانے لگا ہے۔ یہ ایک ظاہری فرق کی بات ہے نہ کہ حقیقی فرق کی بات۔

اس سلسلہ میں ابن خلدون کا نظریہ مجھے نہایت صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ اہلِ اسلام کا اتحاد سیاسی وحدت پر مبنی نہیں ہے، وہ روحانی وحدت پر مبنی ہے۔ یعنی اسلامی اتحاد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام دنیا کے مسلمان ایک حکومت کے تحت متحد ہو گئے ہوں۔ عملی ضرورت کے تحت وہ الگ الگ سیاسی وحدتوں میں منقسم رہیں گے۔ لیکن اسی کے ساتھ فکری اور روحانی اشتراک انھیں وحدت ملی کا احساس عطا کرتا رہے گا۔

۲۔ موجودہ زمانہ میں بظاہر جو چیزیں اسلام سے متصادم نظر آتی ہیں ان میں سے ایک آزادیٔ رائے کا نظریہ ہے۔ موجودہ زمانہ میں آزادی کو خیر اعلیٰ (summum bonum) سمجھا جاتا ہے۔ جدید نظریہ کے مطابق ہر فرد کو غیر مشروط طور پر آزادیٔ رائے کا حق حاصل ہے۔ اس کی حد صرف یہ ہے کہ وہ دوسروں کے لیے عملی ضرر کا سبب نہ بنے۔ اس حد بندی میں یقینی طور پر جذبات کا مجروح ہونا شامل نہیں۔

یہ مسلمانوں کے لیے سخت برہمی کا باعث رہا ہے اور ہے۔ کیوں کہ اس حق کی بنا پر تنقیص اسلام یا اہانتِ رسول کوئی ممنوع چیز نہیں رہتی اور نتیجتہً "سلمان رشدی" جیسے واقعات ظہور میں آتے ہیں۔

مگر یہ زیادہ قابل لحاظ بات نہیں۔ اصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے مسلم رہنماؤں نے "آزادیٔ رائے" کے مائنس پوائنٹ کو دیکھا مگر وہ اس کے پلس پوائنٹ کو نہ دیکھ سکے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں مائنس پوائنٹ اگر ایک فی صد ہے تو پلس پوائنٹ اس کے مقابلہ میں ۹۹ فی صد ہے۔

اس معاملہ کو تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو آزادی رائے کا حق خود مسلمانوں کے لیے ایک عظیم نعمت بن کر ظاہر ہوا تھا۔ کیونکہ جدید تہذیب سے پہلے تاریخ کے تمام ادوار میں ساری دنیا میں جبر کا نظام قائم تھا۔ آزادیٔ رائے اس حد تک معدوم تھی کہ اسٹیٹ کی رائے کے خلاف کسی اور رائے کا اظہار کرنے کی قیمت یہ دینی پڑتی تھی کہ آدمی کو قتل کر دیا جائے۔ اس صورت حال نے دین حق کی آزادانہ اشاعت کا دروازہ بند کر رکھا تھا۔

اس اعتبار سے دیکھئے تو اظہار رائے کی موجودہ آزادی اہل اسلام کے لیے ایک عظیم نعمت ہے۔ کیونکہ وہ ہمارے لیے تبلیغ و دعوت کے بند راستہ کو لامحدود طور پر کھول دینے والا ہے۔ اب اگر سلمان رشدی جیسے کچھ مظاہر پیدا ہو رہے ہوں تو ہم کو اسے اس نظر سے دیکھنا چاہیے جس طرح ایک کسان بارانِ رحمت میں کیچڑ کے مسئلہ کو دیکھتا ہے۔ بارش میں اگرچہ بعض اوقات کیچڑ کے مسائل بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مگر بارش کے عظیم فائدوں کے مقابلہ میں اس جزئی مسئلہ کی کوئی اہمیت نہیں۔

موجودہ زمانہ میں سلمان رشدی اور تسلیمہ نسرین جیسے افراد کے خلاف مسلمانوں کے شدید ردعمل کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ آزادیٔ رائے کے جدید مواقع کو دعوت کے لیے استعمال نہیں کر رہے تھے۔ اگر وہ ان مواقع کو دعوتِ دین کے لیے استعمال کر رہے ہوتے تو سلمان رشدی اور تسلیمہ نسرین جیسے افراد کو وہ اسی طرح نظرانداز کر دیتے جس طرح کسان کیچڑ کو نظرانداز کر کے آگے بڑھ جاتا ہے۔

۲۔ دورِ جدید کے فکری مسائل میں سے ایک وہ ہے جو سیکولرزم کی نسبت سے پیدا ہوا ہے۔ موجودہ زمانہ میں اسٹیٹ پالیسی کے لیے سب سے زیادہ مقبول اور مستند نظریہ وہی ہے جس کو عام طور پر سیکولرزم کہا جاتا ہے۔ کسی اسٹیٹ کا سیکولر ہونا اس کے ترقی یافتہ ہونے کی

علامت ہے۔ اور اس کا غیر سیکولر ہونا اس کے غیر ترقی یافتہ ہونے کی علامت ۔

مسلمانوں کا ایک گروہ، خاص طور پر اسلام پسند طبقہ سیکولرزم کے سخت خلاف رہا ہے۔ وہ اس کو ایک اسلام دشمن نظریہ کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سیکولرزم کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کو غیر مذہبی اور خالص دینوی بنیادوں پر قائم کیا جائے۔ اس طرح وہ اسلام کی نفی بن جاتا ہے۔ کیونکہ اسلام کا تقاضا یہ ہے کہ ریاست کو وحی الٰہی کی بنیاد پر قائم ہونا چاہیے۔

مجھے اس رائے سے اتفاق نہیں۔ اصل یہ ہے کہ اسلام پسند حضرات کی یہ رائے سیکولرزم کے انتہا پسند نمایندوں کی رائے کی بنیاد پر قائم کی گئی ہے۔ مگر یہ ایسی ہی ایک غلطی ہے جیسے کچھ غیر مسلم دانشور انتہا پسند مسلم نوجوانوں کے جنگ جویانہ خیالات کو لے کر اس کی بنیاد پر اسلام کی تصویر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

سیکولرزم کے بارہ میں وہی رائے درست ہے جو انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں دی گئی ہے۔ اس کے مطابق سیکولرزم کسی مذہب مخالف نظریہ کا نام نہیں، وہ اس بات کا نام ہے کہ اسٹیٹ اپنے آپ کو اس کا پابند بنالے کہ وہ شہریوں کے مذہبی معاملات میں عدم مداخلت (non-interference) کی پالیسی اختیار کرے گی۔ یہ دراصل ایک عملی بندوبست کی بات ہے نہ کہ کوئی مقدس نظریہ۔ اپنی روح کے اعتبار سے یہ صلح حدیبیہ جیسا ایک عملی حل ہے۔ اور وہ اہل اسلام کے عین حق میں ہے۔

سیکولرزم نے تاریخ میں پہلی بار اہل توحید کو یہ موقع دیا کہ ریاست کی طرف سے تعذیب (persecution) کا خطرہ مول لیے بغیر اپنے عقائد کی آزادانہ تبلیغ کریں۔ جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے تو وہ "اسلامی حکومت قائم کرو" کے نعرہ سے قائم نہیں ہوتی۔ پاکستان کی مثال اس کا واضح ثبوت ہے۔ سیکولرزم کا اصول ہمیں یہ موقع دیتا ہے کہ ہم آزادانہ طور پر ساری دنیا میں اسلام کی پُرامن اشاعت کریں۔ اس عمل کے نتیجہ میں کسی سماج کی اکثریت میں اگر اسلامی حکومت کی طلب پیدا ہو جائے تو وہاں اسلام کی حکومت بھی قائم ہو سکتی ہے۔ اور اسلام کی حکومت ہمیشہ سماجی طلب کی بنیاد پر ہی قائم ہوتی ہے وہ مطالباتی سیاست کے ذریعہ کبھی قائم نہیں ہوتی۔

۴۔ ایک مسئلہ وہ ہے جس کا تعلق جہاد سے ہے۔ عام تصور یہ ہے کہ اسلام اپنے ماننے والوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ ساری دنیا سے لڑ کر انھیں مجبور کریں کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا اسلامی قانون

کے ماتحت ہوکر ذمی کی حیثیت سے زندگی گزاریں۔ اسلامی جہاد کا یہ تصور دورِ جدید کے اس متفقہ بین اقوامی تصور سے ٹکراتا ہے کہ ہر ملک پر لازم ہے کہ وہ دوسرے ملک کی سرحدوں کا احترام کرے، اور کوئی قوم کسی دوسری قوم کے معاملہ میں مداخلت نہ کرے۔

مگر جہاد کے اس تصور کا قرآن وسنت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ یا تو بعض انتہا پسند مسلم نظریہ سازوں کی اختراع ہے یا غیر مسلم دانشوروں کا اپنا گھڑا ہوا ہے۔

قرآن کے مطابق جہاد (بمعنی قتال) کی صرف دو قسمیں ہیں۔ ایک استیصال فتنہ کے لیے (وقاتلوھم حتی لاتکون فتنۃ) اور دوسری دفاع کے لیے (وقاتلوا الذین یقاتلونکم)

فتنہ سے مراد اُردو معنی میں "فتنہ وفساد" نہیں ہے۔ اس سے مراد مذہبی تعذیب (religious persecution) ہے۔ قدیم زمانہ میں عرب میں اور ساری دنیا میں یہ فتنہ موجود تھا۔ اللہ تعالٰے نے رسولؐ اور اصحاب رسولؐ کو حکم دیا کہ اس کے خلاف جدوجہد کر کے اس مصنوعی رکاوٹ کا خاتمہ کردو۔ چنانچہ انھوں نے اس کا مقابلہ کر کے اس کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اب اس فتنہ کا دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے۔ اس لیے اب اس نوعیت کے جہاد کی ضرورت بھی نہیں۔

دفاع کے لیے جہاد کا حکم اب بھی باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گا۔ تاہم دفاعی جہاد شروع کرنے کے لیے بہت سی لازمی شرطیں ہیں۔ جب تک یہ شرطیں پوری نہ ہوں کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ دفاع کے نام پر بطور خود کسی کے خلاف جنگ چھیڑ دے۔

ان دو صورتوں کے سوا کوئی بھی تیسری صورت نہیں ہے جس کے لیے اسلام میں جہاد (بمعنی قتال) کسی کے لیے جائز ہو۔

۵۔ ایک بے حد نزاعی مسئلہ بینک کے سود کا ہے۔ موجودہ زمانہ میں تمام اقتصادی سرگرمیوں کا تعلق بینک سے ہوگیا ہے جو سود کے اصول پر کام کرتا ہے۔ مسلمان سود کو حرام سمجھنے کی وجہ سے بینک سے معاملہ نہیں کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کی تمام بڑی بڑی اقتصادی سرگرمیوں سے مسلمان بالکل الگ ہو گئے ہیں۔

جدید انڈسٹری میں مسلمانوں کا کوئی مقام نہیں۔ اور انڈسٹری میں بے جگہ ہونے کی بنا پر اور بھی بہت سے شعبوں میں وہ بے جگہ ہو گئے ہیں۔ مثلاً صحافت میں۔ موجودہ زمانہ میں صحافت ایک

بہت بڑی طاقت ہے۔ مگر صحافت میں مسلمانوں کا کوئی حصہ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحافت کو انڈسٹری سے غذا ملتی ہے۔ مسلمانوں کے پاس انڈسٹری نہیں، اس لیے ان کی کوئی صحافت بھی نہیں۔

اس معاملہ میں میں کوئی حتمی رائے دینے کی پوزیشن میں نہیں ہوں۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کو علماء کی شوریٰ میں اجتماعی فیصلہ سے طے کیا جانا چاہیے۔ تاہم میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ اس معاملہ میں کچھ لوگوں کی یہ تجویز قابل غور ہے کہ بینک کا انٹرسٹ کمرشیل انٹرسٹ ہوتا ہے اور ہم کو کمرشیل انٹرسٹ اور حاجاتی سود (usury) میں فرق کرنا چاہیے۔

حاجاتی سود یک طرفہ نفع اندوزی پر مبنی ہے۔ اور اس کے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔ لیکن کمرشیل انٹرسٹ نفع میں شرکت (Profit sharing) کے اصول پر مبنی ہے۔ اس اعتبار سے وہ ایک حق تک مضاربت کے اسلامی اصول سے مشابہت رکھتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مضاربت میں نفع اور نقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے اور بینک میں صرف نفع میں شرکت۔

لیکن مضاربت اگر کامیاب اصول ہے تو وہ اسی لیے کامیاب اصول ہے کہ اس میں زیادہ امکان نفع کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر نقصان کا اندیشہ بڑھ جائے تو مضاربت کا اصول عملاً معطل ہو جائے گا۔ اس پہلو کو سامنے رکھا جائے تو مضاربت اور کمرشیل بینکنگ کا فرق زیادہ تر جزئی اور اضافی بن جاتا ہے نہ کہ کلی اور حقیقی۔

رواج عام کا حکم

ہندستان میں پہلی بار برٹش دور میں سونے چاندی کے سکوں کی جگہ کاغذی نوٹ چلائے گئے۔ اس وقت مولانا عبدالحق حقانی زندہ تھے۔ کسی نے اس کے بارے میں مولانا حقانی کا فتویٰ پوچھا۔ انھوں نے براہ راست جواب دینے سے گریز کرتے ہوئے کہا: میرا فتویٰ نہیں چلے گا، اور نوٹ چل جائے گا۔

خالص فقہی نظر سے دیکھنے میں کاغذی نوٹ کے بارے میں جواز اور عدم جواز کا مسئلہ پیدا ہوتا تھا۔ مگر مولانا عبدالخالق حقانی نے براہ راست اپنی رائے دینے سے گریز کیا۔ کیونکہ انھوں نے محسوس کیا کہ یہ عمومی رواج کی صورت ہے اور عمومی رواج میں ہمیشہ رواج چلتا ہے نہ مفتی کا فتویٰ۔

مجھے یاد آتا ہے کہ اگست ۱۹۸۲ ایک بیرونی سفر کے دوران میرا ساتھ پروفیسر مشیر الحق مرحوم سے

ہو گیا تھا۔ مولانا محمد تقی امینی مرحوم (۱۹۹۱ - ۱۹۲۶) بھی اس سفر میں شریک تھے۔ ایتھنز کے ہوائی اڈے پر ہم لوگ کھانے کی میز پر تھے۔ جب کھانا لایا گیا تو اس میں گوشت بھی تھا۔ میں اور مولانا تقی امینی اس پر بات کرنے لگے کہ غیر ذبیحہ جائز ہے یا ناجائز۔ ابھی ہماری بحث ختم نہیں ہوئی تھی کہ پروفیسر مشیر الحق نے کہا: آپ لوگ بحث کرتے رہیے، میں تو بسم اللہ کہہ کر شروع کر رہا ہوں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن کا تعلق، کم از کم موجودہ حالات میں اجتماعی فتوی سے نہیں ہے بلکہ انفرادی ضمیر سے ہے۔ مثلاً ٹائلٹ سوپ کا استعمال جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کو بنانے میں اکثر حیوانی چربی شامل ہوتی ہے یا لیدر گارمنٹ جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس کے بنانے میں بعض اوقات خنزیر کے کھال کے اجزاء بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ وغیرہ۔

اس طرح کی بہت سی چیزیں ہیں جن کی حیثیت موجودہ زمانہ میں رواج عام کی ہو گئی ہے۔ ان میں مفتی کا فتویٰ یا تو غیر موثر ہے یا عملی اعتبار سے لوگوں کو ایک ایسی تنگی میں ڈالنا ہے جس کو وہ برداشت نہ کر سکیں۔ اور پھر یا تو علی الاعلان دین سے بغاوت کر دیں، یا دو عملی کا طریقہ اختیار کر لیں اور منافق بن کر رہیں۔ اس لیے عقل اور شریعت دونوں کا تقاضا ہے کہ ایسے امور میں فتوی نہ دے کر لوگوں کو ان کے اپنے ضمیر کے حوالے کر دیا جائے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس اصول کی اصل سنت نبویؐ میں موجود ہے۔ روایات میں آتا ہے کہ بعض سوالات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آئے تو آپ نے ان سوالات کا براہ راست جواب نہیں دیا بلکہ یہ فرمایا کہ تم اپنے دل سے فتوی پوچھ لو (استفت قلبك) جب کہ دوسرے بہت سے معاملات میں آپ متعین طور پر شرعی حکم کا اظہار فرماتے تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ معاملات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک معاملہ وہ ہے جس میں استفت المفتی کا اصول مطلوب ہے۔ یعنی مفتی اور عالم کے سامنے مسئلہ رکھ کر اس سے جواب معلوم کرنا، اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ دوسری قسم کے معاملات وہ ہیں جن میں استفت القلب کا اصول مطلوب ہے۔ یعنی لوگ اپنے ضمیر اور عقل عام (کامن سنس) کو استعمال کریں اور جو مسلک انھیں درست معلوم ہو اس کو اختیار کر لیں۔

یہ کہنا غالباً صحیح ہو گا کہ مذکورہ قسم کے معاملات، کم از کم موجودہ حالات میں استفت القلب کی

نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان معاملات میں ہمیں لوگوں کو رخصت دینے کا اصول اختیار کرنا ہے نہ کہ انھیں کسی ایک مسلک کا پابند بنانے کا۔

جدید مواقع استعمال نہ ہوسکے

اجتہاد سے محرومی کا سب سے بڑا نقصان جو ہمارے حصہ میں آیا ہے، وہ یہ کہ امت مسلمہ دور جدید کے قیمتی مواقع سے واقف نہیں ہوئی، اور اس بنا پر ان کو استعمال بھی نہ کر سکی۔ ان جدید مواقع کو جاننے کے لیے مجتہدانہ عمل کی ضرورت تھی۔ جمود ذہنی کے نتیجہ میں چونکہ مجتہدانہ عمل ختم ہوگیا تھا۔ اس لیے جدید مواقع کی دریافت اور ان کا استعمال بھی ہمارے لیے ممکن نہ ہوسکا۔

کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے طاقت کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ پچھلے تمام زمانوں میں تشدد کو طاقت کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ تاہم قدیم ترین زمانہ سے ایسے افراد پیدا ہوتے رہے ہیں جو یہ چاہتے تھے کہ تشدد کے بجائے امن کو طاقت کا درجہ حاصل ہو جائے۔ مثلاً قدیم یونانی دانشور آئیسوکرٹیس (Isocrates) بہت زیادہ امن کی باتیں کرتا تھا۔ مگر آخر عمر میں وہ سخت مایوسی کا شکار ہوگیا یہاں تک کہ ایتھنز میں ۳۳۸ ق م میں اس نے خودکشی کر لی۔ (9/1031)

پچھلے پانچ ہزار سال کے اندر بہت سے مصلح اور مفکر پیدا ہوئے جو تشدد کے مقابلہ میں امن کو اونچا درجہ دیتے رہے۔ مگر عملاً کبھی یہ مقصد حاصل نہ ہوسکا۔ بیسویں صدی میں پہلی بار اس کی کچھ مثالیں قائم ہوسکی ہیں۔

جاپان کے لیڈر ہیروہیٹو نے ۱۹۴۵ میں امریکہ کے مقابلہ میں شکست کے بعد تشدد کا طریقہ مکمل طور پر چھوڑ دیا اور ساری توجہ صرف تعلیم پر لگادی۔ آج جاپان پوری طرح اپنے مقصد میں کامیاب ہوچکا ہے۔ مہاتما گاندھی نے ۱۹۱۹ میں ہندستان کی آزادی کی تحریک کو عدم تشدد کی بنیاد پر چلانا شروع کیا۔ یہاں تک کہ ۱۹۴۷ میں ہندستان آزاد ہوگیا۔ ساؤتھ افریقہ کے بلیک لیڈر نیلسن منڈیلا نے گاندھیائی طریقہ کو اپناتے ہوئے اپنے ملک کو سفید فام اقلیت کے غلبہ سے رہائی دلانے کی کوشش کی۔ ان کی کوشش بھی پرامن دائرہ میں چلتی ہوئی ۱۹۹۳ میں سیاہ فام اکثریت کی آزادی تک پہنچ گئی۔

ماضی اور حال میں اس فرق کا سبب یہ ہے کہ قدیم زمانہ میں وہ موافق حالات پیدا نہیں ہوئے تھے، جو پرامن تدبیریں وہی طاقت پیدا کر دیں جو پہلے صرف تشدد کے اندر سمجھی جاتی تھی۔ جب کہ

موجودہ زمانہ میں پیش آنے والی تبدیلیوں کے نتیجہ میں وہ حالات پوری طرح پیدا ہوگئے۔ چنانچہ لوگوں کے لیے ممکن ہوگیا کہ امن کی طاقتوں کو استعمال کرتے ہوئے بڑی بڑی کامیابیاں حاصل کرسکیں۔

یہ تبدیلیاں بنیادی طور پر دو ہیں۔ ایک یہ ہے کہ "تلوار" کے دور میں تشدد بہت محدود مفہوم رکھتا تھا۔ مگر اب جدید قسم کے ہتھیاروں نے تشدد کا دائرہ اتنا زیادہ وسیع کر دیا ہے کہ اب اگر تشدد کو استعمال کیا جائے تو اس کا نتیجہ صرف تباہی ہوگا نہ کہ کسی ایک یا دوسرے کی فتح۔

دوسری بات یہ ہے کہ جدید فکری انقلاب نے "رائے عامہ" اور "سائنس" جیسے پرامن ذرائع میں وہی طاقت مزید اضافہ کے ساتھ پیدا کر دی ہے جو پہلے تلوار اور نیزے میں سمجھی جاتی تھی۔ اس طرح اب تشدد کے ذریعہ مقصد حاصل کرنے کی بات صرف انھیں لوگوں کے ذہن میں آتی ہے جو دور جدید کی قوت امن سے ناآشنا ہوں۔

موجودہ زمانہ میں وہ موافق حالات پوری طرح پیدا ہو چکے ہیں جن کو استعمال کرکے کسی مقصد کو تشدد اور خوں ریزی کے بغیر حاصل کیا جاسکے۔ یہ حالات و اسباب اسلام کے حق میں مزید اضافہ کے ساتھ موجود ہیں۔ مگر مسلم علماء اور رہنماؤں نے جدید علوم سے بے بہرہ ہونے کی بنا پر نہ ان تبدیلیوں کو سمجھا اور نہ وہ مسلم عوام کو ان سے باخبر کر سکے۔

مسلمانوں کے رہنما تمام دنیا میں مسلمانوں کو ایک ہی سبق دے رہے ہیں اور وہ ٹکراؤ اور جہاد (بمعنی قتال) کا سبق ہے۔ یہ لوگ صرف تشدد کی طاقت کو جانتے ہیں اور مسلمانوں کو اسی کی ترغیب دینے میں مشغول ہیں۔ خواہ یہ ٹکراؤ اقبال کے الفاظ میں "لڑا دے ممولے کو شہباز سے" کے ہم معنی کیوں نہ بن جائے۔

حدیث میں مومن کی بابت کہا گیا ہے کہ اس کو چاہیے کہ وہ اپنے زمانہ کو جاننے والا ہو (ان یکون بصیرا بزمانہ) مگر آج کل کے مسلمانوں کو دیکھئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے بائیں چلو (keep left) کے اصول پر عمل کرنے والے لوگ دائیں چلو (keep right) کے اصول والے ملک میں داخل ہوگئے ہوں، اور سڑکوں پر غلط رخ سے گاڑیاں دوڑا کر خود بھی تباہ ہو رہے ہوں اور دوسروں کو بھی تباہی کا تحفہ دینے کا سبب بن رہے ہوں۔ حالی نے اسی کی بابت کہا تھا:

یاں نکلے ہیں سودے کو درم لے کے پرانے — اور سکہ رواں شہر میں مدت سے نیا ہے

اسلام کے ابتدائی دور میں تلوار کو انتہائی مجبورانہ طور پر اور بہت محدود دائرہ میں استعمال کیا گیا تھا۔ مگر بعد کے زمانہ کے لیے پیغمبر اسلام ﷺ نے پیشگی طور پر یہ خبر دے دی تھی کہ آئندہ اہل اسلام کو تلوار کی طاقت استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ امن کی طاقت ہی فتوحات کے لیے کافی ہو جائے گی۔

صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قیامت قائم نہیں ہوگی، یہاں تک کہ تمہارے ستر ہزار افراد ایک شہر میں پہنچیں گے۔ وہ نہ کسی ہتھیار سے لڑیں گے اور نہ کوئی تیر ماریں گے، وہ صرف لا الٰہ (لا اللہ) و اللہ اکبر کہیں گے اور قلعہ کی دیواریں گر پڑیں گی (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۸/۴۳)

موجودہ زمانہ میں یہ پیشین گوئی کامل طور پر پوری ہو چکی ہے۔ آج وہ تمام پرامن اسباب پوری طرح ظاہر ہو چکے ہیں جن کو استعمال کر کے اس طرح کسی مقصد کو حاصل کیا جا سکتا ہے کہ نہ کسی کا خون بہایا گیا ہو اور نہ کسی کے اوپر تشدد کیا گیا ہو ——— جاپان، ہندستان، ساؤتھ افریقہ اس کی واضح مثالیں ہیں۔

اسلامی مقصد کے لیے یہ پرامن ذرائع مزید اضافہ کے ساتھ کارآمد ہیں۔ کیونکہ اسلام کے پاس اسی کے ساتھ ایک اور تسخیری قوت موجود ہے جو کسی اور کے پاس نہیں، یہ آئیڈیالوجی ہے۔ اسلام اس اعتبار سے آئیڈیالوجیکل سپر پاور کی حیثیت رکھتا ہے۔

ایک جامعہ اسلامیہ کی ضرورت

موجودہ زمانہ انسانی تاریخ کا بالکل نیا زمانہ تھا۔ اس زمانہ میں انسانی تاریخ روایتی دور سے نکل کر سائنسی دور میں داخل ہوئی۔ یہ خود دور اول میں آنے والے اسلامی انقلاب کے نتائج میں سے ایک نتیجہ تھا۔ اور فیصلہ کی یہ بنیاد جو نئے زمانہ نے فراہم کی وہ عین ہمارے حق میں تھی۔ مگر دور جدید کے مسلم رہنما نہ اس انقلاب کو سمجھے اور نہ وہ اس کو استعمال کر سکے۔

یہ انقلابی دور جب آیا تو اس کے بعد تمام قوموں کے لیے نئے مسائل پیدا ہوئے۔ مگر دنیا کی ہر قوم نے جلد یا بدیر اس کے مقابلہ میں اپنا موقف متعین کر لیا۔ اس عموم میں صرف ایک استثنا تھا۔ اور وہ مسلمانوں کا تھا۔ مسلمان دنیا کی واحد ملت ہیں جو بیسویں صدی کے آخر میں بھی جدید دور کے مقابلہ میں اپنے موقف کا واضح تعین کرنے میں ناکام رہے۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب نیا زمانہ آیا تو دوسری قومیں اس کے دھارے میں شامل ہو گئیں۔ اس بنا پر دوسری قوموں میں کثیر تعداد میں ایسے لوگ پیدا ہو گئے جو اپنے روایتی علوم میں مہارت

کے ساتھ عصری معلومات اور عصری زبان سے بھی بخوبی واقفیت رکھتے تھے۔ اس کے برعکس ہمارے یہاں یہ صورت حال ہے کہ ایسے افـــراد صرف شاذ کے درجہ میں ہیں جو دونوں قسم کے علـوم میں دســتگاہ رکھتے ہوں، اور الشاذ کالمعدوم۔

اس مسئلہ کے حل کی تدبیر موجودہ حالات میں صرف یہ ہے کہ ملت میں کثیر تعداد میں ایسے افراد پیدا کیے جائیں جو دونوں طرف کی گہری معلومات کے حامل ہوں۔ جو ایک طرف دین کی روح اور دین کے نظام سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔ اور دوسری طرف جدید افکار پر بھی ان کی گہری نظر ہو۔ ایسے ہی لوگ اس مجتہدانہ بصیرت کے حامل ہوں گے جو دورِ جدید میں ملت کی صحیح رہنمائی کے لیے ضروری ہے۔

موجودہ حالات میں اس کی قابل عمل صورت یہ ہے کہ اعلیٰ اہتمام کے ساتھ ایک ایسا مرکزی ادارہ قائم کیا جائے جہاں فارغ نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام ہو۔ اس میں ایک طرف مدارس دینیہ کے فارغین کو رکھ کر انھیں انگریزی اور دوسری عالمی زبانیں پڑھائی جائیں۔ انھیں جدید افکار کا منظم مطالعہ کرایا جائے۔ انھیں دورِ جدید کا عالم بنایا جائے۔

دوسری طرف اس ادارہ میں کالجوں اور یونی ورسٹیوں میں تعلیم پائے ہوئے لوگوں کی منتخب تعداد کو لایا جائے۔ یہاں ان کو دینی ماحول میں رکھ کر انھیں عربی زبان اور دوسری اسلامی زبانیں پڑھائی جائیں۔ دینی علوم کی مختلف شاخوں کا انھیں براہ راست مطالعہ کرایا جائے۔

یہ کورس دو سال یا اس سے زیادہ کا ہوسکتا ہے۔ اس کا مقصد اصلاً دونوں قسم کے نوجوانوں میں دوطرفہ مطالعہ کی استعداد پیدا کرنا ہوگا۔ تاکہ ادارہ سے فراغت کے بعـد وہ اپنے دہرا علمی سفر کو جاری رکھ سکیں۔ ایک طرف علما جدید موضوعات سے آشـنا ہوں۔ دوسری طرف سیکولر اداروں میں پڑھے ہوئے لوگ دینی شعبوں میں معلومات اور واقفیت بہم پہنچائیں۔

ایک حدیث الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ صحیح البخاری، صحیح مسلم دونوں میں آئی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کبھی نہیں مٹے گا، بلکہ علم کے حاملین دنیا سے چلے جائیں گے۔ اور دوسرے لوگ ان کی جگہ نہیں لیں گے۔ اس وقت بے علم افراد لوگوں کے رہنما بن جائیں گے۔ لوگ ان سے مسائل دریافت کریں گے۔ وہ اپنی بےخبری کی بنا پر غلط فتوے دیں گے۔ اس طرح خود بھی بھٹکیں گے اور دوسروں کو بھی بھٹکائیں گے (فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۱/۲۳۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/۲۲۵)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل کمی ہمیشہ لائق اہل علم کی ہوتی ہے۔ اہلیت رکھنے والے افراد معاملات کو سنوارتے ہیں، اور نااہل افراد معاملات کو بگاڑ دیتے ہیں۔

قرآن وحدیث میں ایک طرف علم دین سیکھنے پر زور دیا گیا ہے۔ دوسری طرف ایک حدیث میں ہے کہ مومن کو چاہیے کہ وہ زمانہ کی بصیرت رکھنے والا ہو (ان یکون بصیرا بزمانہ) اس میں کوئی شک نہیں کہ معاملات میں اسلامی رہنمائی دینے کے لیے بیک وقت دو قسم کے علم کی ضرورت ہے۔ ایک طرف قرآن وسنت پر گہری نظر، اور دوسری طرف پیش آمدہ حالات سے گہری واقفیت۔ موجودہ زمانہ میں جو المیہ پیش آیا ہے وہ یہ کہ ہمارے یہاں اہل علم کی تو کثرت ہے۔ مگر یہ وہ لوگ ہیں جن کا علم یک طرفہ ہے۔ انھوں نے یا تو دینی مدرسہ میں تعلیم حاصل کی ہے، یا صرف سیکولر علوم کو پڑھا ہے۔ موجودہ زمانہ میں جو مختلف مسائل پیدا ہوئے ہیں وہ دراصل اسی علمی وفکری کمی کا نتیجہ ہیں۔

موجودہ زمانہ میں یہ ہماری سخت ترین ضرورت ہے کہ ایسے صاحب علم افراد تیار کیے جائیں جو دونوں پہلوؤں کے بارہ میں قابل اعتماد واقفیت رکھتے ہوں۔ تاکہ وہ قرآن کے الفاظ میں، استنباط کی ذمہ داری ادا کرسکیں (النساء ۸۳)

مذکورہ ادارہ یا جامعہ اسلامیہ کے مقصد کے بارہ میں یہی صحیح ترین لفظ ہے۔ اس کا مقصد اہل استنباط تیار کرنا ہے۔ یعنی ایسے افراد جو اپنی دوطرفہ معلومات کی بنا پر اجتہادی اوصاف کے حامل ہوں، وہ ملت کو مجتہدانہ رہنمائی دے سکیں۔ ملت اسلامی کے لیے نیا اور بہتر مستقبل پیدا کرنے کے سلسلہ میں آج کرنے کا اصل کام یہی ہے۔

مجتہدانہ عمل تاریخ میں

اجتہاد کے لفظی معنی ہیں، کسی کام میں اپنی پوری طاقت صرف کرنا۔ اجتہاد میں مبالغہ کا مفہوم ہے۔ لسان العرب میں ہے : بَذَلَ وُسعَہ ، جدَّ فیہ و بالغَ۔ یعنی اپنی پوری طاقت لگادی۔ کوشش کی اور اس میں آخری حد تک پہنچ گیا۔ انگریزی میں کہیں گے :

to struggle, to do one's best

اجتہاد کا لفظ جب شرعی اصطلاح کے طور پر بولا جائے تو اس کا مطلب ہوتا ہے ـــــ وہ ممکن کوشش جو ایک ایسے معاملہ میں شریعت کا حکم جاننے کے لیے صرف کی جائے جس کے بارہ میں کتاب وسنت میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو (استفراغ الوُسع فی معرفۃ الحکم الشرعی فی امر لم یَرِد فیہ نصٌ فی الکتاب والسنۃ)

Ijtihad is to find Islamic answers to those questions which are not covered directly by Qur'an and Sunnah.

یہ اجتہاد اسلام کی تعلیمات میں کسی ریفارم کے لیے نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اسلام کی از سر نو تشریح کے لیے ہوتا ہے۔ وہ اس لیے ہوتا ہے کہ اسلام کے ناقابل تغیر اصولوں کو زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات پر دوبارہ منطبق کیا جائے :

It is to re-apply an unchanging principle of Islam to the changing situation of the time.

قرآن میں

اس اجتہاد کی اصل خود قرآن وسنت میں موجود ہے۔ قرآن میں امن اور خوف کے معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ ہدایت دی گئی ہے کہ جب اس قسم کی کوئی غیر معمولی بات پہنچے تو تحقیق کے بغیر اس کو پھیلانے مت لگو۔ بلکہ اس کو رسولؐ اور اصحاب امر کے پاس لے آؤ۔ تاکہ جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں وہ اس کی حقیقت کو جانیں اور اس کی صحیح شرعی حیثیت متعین کریں (النساء، ۸۳)

یہاں قرآن میں الذین یستنبطونہ منہم کا لفظ آیا ہے۔ القرطبی نے اس کی تشریح کرتے

ہوئے لکھا ہے : والاستنباط فی اللغۃ الاستخراج - وھو یدل علی الاجتھاد اذا عدم النص والاجماع (الجامع لاحکام القرآن ۵/۲۹۲) یعنی استنباط کے معنی استخراج کے ہیں۔ اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں جب نص اور اجماع موجود نہ ہو تو اجتہاد کیا جانا چاہیے۔

امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی نیا مسئلہ پیش آئے تو اس کی بابت نص کے بجائے استنباط کے ذریعہ شرعی حکم معلوم کرنا جائز ہے۔ اور یہ کہ اس قسم کا استنباط (یا اجتہاد) بھی ایک حجت شرعی کی حیثیت رکھتا ہے۔

حدیث میں

حدیث کی کتابوں میں یہ روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ بن جبل کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ان سے پوچھا کہ جب تمہارے سامنے کوئی مسئلہ آئے گا تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے۔ انھوں نے کہا کہ میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر تم اللہ کی کتاب میں اس کا حکم نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے۔ انھوں نے کہا کہ پھر میں اللہ کے رسولؐ کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر تم سنتِ رسولؐ میں بھی اس کا حکم نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے۔ انھوں نے جواب دیا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوشش میں کوئی کمی نہیں کروں گا (اَجْتَھِدُ رأیِي ولا آلُو) یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبلؓ کے سینہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا : اس اللہ کا شکر ہے جس نے رسولؐ کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسولؐ راضی ہے (سنن ابی داؤد ۳/۳۰۲)

حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دین میں اجتہاد کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ اس کو ہر حال میں جاری رہنا چاہیے۔

صحیح البخاری (کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ) اور صحیح مسلم (کتاب الاقضیۃ) میں عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب حاکم کسی معاملہ میں فیصلہ دے اور وہ اس کے لیے اجتہاد کرے اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لیے دو اجر ہے۔ اور جب وہ فیصلہ دے اور وہ اجتہاد کرے، پھر وہ غلطی کر جائے تو اس کے لیے ایک اجر ہے (اذا حَکَمَ الحاکم فاجتھدَ ثم اصابَ فلہ اجران واذا حکمَ فاجتھد ثم اَخطأ فلہ اجر)

اس حدیث رسولؐ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کی اہمیت دین میں بہت زیادہ ہے۔ حتی کہ

بالفرض یہ اندیشہ ہو کہ اجتہاد کرنے والا کہیں غلطی نہ کر جائے تب بھی اجتہاد کا عمل جاری رہنا چاہیے۔ ضروری علم اور حسن نیت اگر موجود ہو تو اس کے بعد آدمی کو حق ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔

مشہور صحابیٔ رسولؐ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس معاملہ میں دینی نقطۂ نظر کو نہایت کھلے لفظوں میں بیان کیا ہے۔ الحافظ السخاوی نے اپنی کتاب "المقاصد" میں ان کا قول اس طرح نقل کیا ہے:

إذا سُئِلَ احدُكُم فَلْيَنْظُرْ في كتاب الله - فان لم يجد ففي سنة رسول الله - فان لم يجده فيها فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون - وإلا فليجتهد (جامع الاصول في احاديث الرسول، تالیف ابن اثیر الجزری، ۹/۱۹۶) ترجمہ: جب تم میں سے کسی شخص سے (شرعی معاملہ میں) سوال کیا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ خدا کی کتاب میں اسے دیکھے۔ پھر اگر وہ اس میں نہ پائے تو وہ اسے خدا کے رسولؐ کی سنت میں دیکھے۔ اگر وہ اس کو وہاں بھی نہ پائے تو جس رائے پر مسلمان جمع ہو گئے ہوں اس میں اسے دیکھے۔ اور اگر وہ اس میں بھی اسے نہ پائے تو اس کے بعد اس کو چاہیے کہ وہ خود اجتہاد کرے۔

مسئلہ اجتہاد پر کتابیں

اجتہاد کے موضوع پر روایتی اور غیر روایتی، دونوں انداز میں کافی کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ اس موضوع کے روایتی مطالعہ کے لیے شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی کتاب عقد الجید في احكام الاجتهاد والتقليد کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ جو لوگ اس موضوع کا مطالعہ غیر روایتی انداز میں کرنا چاہتے ہیں وہ حسب ذیل کتابوں اور مقالات کا مطالعہ فرمائیں:

۱۔ اقبال، ری کانسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ اِن اسلام۔

۲۔ مجمع البحوث الاسلامیہ (قاھرہ) کے سیمینار ۱۹۶۲ میں پیش کیے جانے والے مقالات
بعنوان: الاجتهاد في شريعة الاسلام

۳۔ کویت کی وزارۃ الاوقاف کے تحت ہونے والے سیمینار کی روداد
بعنوان: ندوة مستجدات الفكر الاسلامي

۴۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ہونے والے سیمینار ۱۹۷۶ کے مقالات کا مجموعہ
بعنوان: فکر اسلامی کی تشکیل جدید

۵۔ شیخ محمد مصطفےٰ المراغی کی کتاب ، بحوث فی التشریع الاسلامی
۶۔ محمد بن علی الشوکانی کی کتاب ، القول المفید فی الاجتھاد والتقلید
۷۔ جلال الدین السیوطی کی کتاب ، الرد علی من اخلد الی الارض

زمانۂ رسالت میں اجتہاد

اجتہاد کا لفظ عام طور پر تقلید کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے ۔مگر یہ صحیح نہیں ۔اجتہاد در اصل جمود کا ضد ہے ۔ایک صورت یہ ہے کہ لوگ ذہنی جمود کی حالت میں رہیں۔تخلیقی فکر ان کے اندر پایا نہ جاتا ہو۔اور دوسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کا ذہن متحرک ہو ۔ وہ تخلیقی انداز سے مسائل پر سوچتے ہوں ۔ذہنی جمود کی حالت میں اجتہاد کا عمل رک جاتا ہے ۔اور ذہنی بیداری کی حالت میں اجتہاد کا عمل جاری رہتا ہے ۔

اجتہاد کا عمل دور اول میں زمانۂ رسالتؐ ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ اور اس وقت سے آج تک وہ کسی توقف کے بغیر مسلسل جاری ہے ۔اس عمل میں مختلف اوقات میں کمی بیشی تو ہوئی۔مگر خود اجتہاد کا عمل کبھی موقوف نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت ہے ۔اگر کوئی اس کو روکنا چاہے تب بھی خود اپنے زور پر وہ لوگوں کے درمیان جاری ہو جائے گا۔

زمانۂ رسالت میں اجتہاد کی ایک مثال یہ ہے کہ غزوۂ احزاب کے بعد ۵ ھ میں آپؐ نے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت بنو قریظہ کی طرف روانہ فرمائی ۔یہ روانگی غالباً ظہر کی نماز کے بعد ہوئی تھی۔ان کو روانہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ لایصلّین احدکم العصر إلّا فی بنی قریظۃ ، لاتصلوا صلاۃ العصر حتی تاتوا بنی قریظۃ ۔یعنی تم لوگ عصر کی نماز صرف اس وقت پڑھنا جب کہ تم بنی قریظہ کے علاقہ میں پہنچ جاؤ۔

اس کے مطابق لوگ اپنے اونٹوں پر روانہ ہو گئے ۔ مگر ابھی وہ راستہ ہی میں تھے کہ سورج ڈوبنے کے قریب آ گیا۔اب ان میں اختلاف پیدا ہوا ، کچھ لوگوں نے کہا کہ بنو قریظہ تک پہنچتے پہنچتے عصر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا ، اس لیے ہم کو درمیان ہی میں نماز پڑھ لینا چاہیے ۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ نہیں ، ہم اپنا سفر جاری رکھیں گے ۔کیوں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ عصر کی نماز تم لوگ بنو قریظہ کی بستی میں پہنچنے سے پہلے مت پڑھنا۔

چنانچہ کچھ لوگوں نے اپنی رائے کے مطابق درمیان میں عصر کی نماز ادا کر لی ۔ اور کچھ لوگ چلتے رہے ،

یہاں تک کہ جب وہ بنو قریظہ کے علاقہ میں پہنچ گئے، اس وقت انھوں نے عصر کی نماز پڑھی۔ اگرچہ وہاں پہنچ کر عصر کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ اس کے بعد جب رسول اللہؐ کو اس کا علم ہوا تو آپ نے دونوں ہی کے عمل کی تصدیق فرمائی۔

علماء نے اس واقعہ پر کافی بحث کی ہے۔ محقق علماء کا کہنا ہے کہ جن لوگوں نے درمیان میں نماز پڑھی وہ اگرچہ بظاہر قول رسولؐ کی خلاف ورزی تھی، مگر یہ ان کا اجتہاد تھا اور ان کا اجتہاد درست تھا۔ کیونکہ انھوں نے اس حقیقت کو جانا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ تیزی سے سفر کرکے جلد منزل پر پہنچو۔ آپ کا یہ مطلب نہیں تھا کہ نماز دیر کرکے پڑھو (إنهم فهموا أن المراد إنما هو تعجيل السير إلى بني قريظة لا تأخير الصلاة) البدایہ والنھایہ لابن کثیر ۴/۱۱۸

خلافت راشدہ کے دور میں

اب خلافت راشدہ کے زمانہ میں اجتہاد کی ایک مثال لیجئے۔ ایک روایت حدیث کی اکثر کتابوں میں کتاب الصوم کے تحت آئی ہے۔ آپ نے یہ بتاتے ہوئے کہ رمضان کے مہینہ کا شمار کس طرح کیا جائے، فرمایا کہ: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب (فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۴/۱۵۱) یعنی ہم ایک اُمی امت ہیں۔ ہم نہ لکھتے ہیں اور نہ حساب کرتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بیشتر نظام اسی اصول پر چلتا رہا۔ مثلاً بیت المال میں رقم آتی تو اس کے آمد و خرچ کا حساب کسی رجسٹر میں لکھا نہیں جاتا تھا، بلکہ سارا کام زبانی طور پر انجام پاتا تھا۔

خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ میں اسلامی حکومت میں کافی توسیع ہوئی۔ اس زمانہ کے متمدن علاقے (شام، مصر، عراق وغیرہ) اسلامی سلطنت میں شامل ہوئے۔ اب کام اتنا زیادہ بڑھ گیا کہ زبانی طور پر اس کا نظم کرنا ممکن نہ رہا۔ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ ان ملکوں میں باقاعدہ دفتر اور رجسٹر ہوتے ہیں۔ اور سارے معاملات تحریری طور پر محفوظ کیے جاتے ہیں۔

حضرت عمر فاروقؓ اگر حدیث کی بالکل لفظی پابندی کرتے تو توسیع سے پیدا شدہ سوالات کو نظر انداز کرتے اور سارے معاملات کو بدستور غیر تحریری حالت میں رہنے دیتے۔ مگر آپ نے تمام شہروں میں دفتر قائم کیے۔ اور زمین کا بندوبست، بیت المال کا حساب، وظائف کا نظام، مردم شماری کا ریکارڈ وغیرہ۔ ہر چیز کو تحریر اور رجسٹر کی صورت میں منظم کر دیا۔ یہاں تک کہ آپ نے مفتوحہ ممالک کے دفاتر

کی زبان بھی نہیں بدلی - اسلام سے پہلے ایران کا دفتر فارسی زبان میں تھا۔ شام کا رومی زبان میں اور مصر کا قبطی زبان میں۔ حضرت عمرؓ نے ہر جگہ اس کو اسی طرح باقی رکھا۔

یہ واضح طور پر اجتہاد کا معاملہ تھا۔ حضرت عمر فاروق اگر اجتہاد سے کام نہ لیتے تو مذکورہ حدیث رسولؐ کی موجودگی میں وہ کبھی سرکاری کاموں میں کتابت اور رجسٹر کے نظام کو اختیار نہ کرتے۔

بعد کے زمانہ میں

خلافتِ راشدہ کے بعد بھی برابر اجتہاد کا سلسلہ جاری رہا - انھیں میں سے ایک نمایاں مثال وہ ہے جو امام حسین بن علیؓ کے بعد سامنے آئی - امام حسینؓ نے ۶۱ھ میں بنوامیہ کے حکمراں یزید بن معاویہ کے خلاف خروج کیا - ان کی بابت مؤرخین یہ الفاظ لکھتے ہیں : رفضَ مبايعةَ يزيد ودعا إلى تبديل الحكم الاستبدادي الفردي - یعنی انھوں نے یزید کی بیعت کرنے سے انکار کیا اور اس کی شخصی اور استبدادی حکومت کو ختم کرنے کی تحریک چلائی۔ جیسا کہ معلوم ہے، کربلا کے میدان میں امام حسینؓ کے قافلہ اور یزید کی فوج کے درمیان مسلّح ٹکراؤ ہوا - اس میں امام حسینؓ اور ان کے بیشتر ساتھی شہید ہو گئے - مزید یہ کہ حکمرانوں کے مظالم پہلے سے کئی گنا زیادہ بڑھ گئے۔

اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام حسین کا یہ اقدام ایک اچھے مقصد کے لیے تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ظالمانہ نظام حکومت ختم ہو اور اس کی جگہ اسلام کا عادلانہ نظام حکومت قائم ہو جائے۔ مگر باعتبار نتیجہ وہ الٹا (counter-productive) ثابت ہوا۔

اس طرح کے تجربات کے بعد فقہ میں ایک مستقل اصول بنایا گیا جس کو ترك المصلحة للمفسدة کہا جاتا ہے - یعنی ایک درست کام بھی اس وقت نہ کرنا جب کہ اس کا نتیجہ برعکس صورت میں نکلنے والا ہو۔ اس اصول کے تحت علماء نے اس پر اتفاق کر لیا کہ قائم شدہ حکومت کے خلاف ہرگز خروج (بغاوت) نہ کیا جائے۔

ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام اگر فاسق ہو تو محض فسق کی بنا پر اس کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کے خلاف بغاوت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اس کے نتیجہ میں فتنے بھڑکتے ہیں (والامام اذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه ، ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة) البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۸/۲۲۴

النووی (م ۶۷۶ھ) نے صحیح مسلم (کتاب الفتن) کی شرح میں اس موضوع پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ مسلم حکمراں اگر منکرات کا ارتکاب کرے تو اس کو صرف قولی نصیحت کی جاسکتی ہے۔ اور جہاں تک حکمراں سے بغاوت اور جنگ کا تعلق ہے تو وہ اجماع مسلمین کے تحت حرام ہے، خواہ وہ فاسق ہوں، خواہ وہ ظالم ہوں (واما الخروج علیھم وقتالھم فحرامٌ باجماع المسلمین وان کانوا فسقۃ ظالمین) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۲۲۹

اس قسم کا فیصلہ واضح طور پر ایک اجتہاد کا واقعہ ہے۔ اسی اجتہاد پر عمل کرنے کی وجہ سے علماء امت نے ساری تاریخ میں دوبارہ کبھی مسلم حکمرانوں کے خلاف خروج نہیں کیا۔ حکمراں کی غلط روش پر انھوں نے قولی نصیحت تو کی مگر کبھی ان کے خلاف عملی بغاوت منظم نہیں کی۔

عصر حاضر میں اجتہاد

اب ہم ماضی سے گزر کر عصر حاضر میں آتے ہیں جو اپنی واضح صورت میں اٹھارویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ یہ نیا زمانہ اپنی غیر معمولی تبدیلیوں کی بنا پر مزید اضافہ کے ساتھ اجتہاد کا طالب تھا۔ چنانچہ علماء نے بار بار اجتہاد کیا۔ اگرچہ دور حاضر میں علماء کا اجتہاد اتنا موثر نہ ہوسکا جتنا کہ وہ دور حاضر سے پہلے تقریباً ہزار سال تک مفید اور موثر ثابت ہوا تھا۔ اس نئے دور کا اجتہاد کبھی تو اجتہادی خطا ثابت ہوا۔ اور کبھی ایسا ہوا کہ وہ اختلاف و نزاع کا شکار ہوگیا۔ اور عملاً امت کے اندر قبول عام حاصل نہ کرسکا۔ اس سلسلہ میں ہم یہاں چند مثالیں نقل کریں گے۔

اٹھارویں صدی کے آخر تک یہ بات واضح ہوچکی تھی کہ مسلمان ساری دنیا میں مغربی قوموں کے مقابلہ میں مغلوب ہوچکے ہیں۔ ۱۷۷۰ء میں جنگ چیشمی (Battle of cesme) میں عثمانی ترکوں کے طاقت ور بحری بیڑے کی تباہی اور پھر ۱۷۹۹ء میں سلطان ٹیپو کی شہادت نے آخری طور پر اس مغلوبیت کو ثابت شدہ بنادیا۔

اب سوال یہ تھا کہ کیا کیا جائے۔ اس وقت ساری دنیا کے مسلم ذہن صرف ایک بات سوچ سکے۔ اور وہ یہ تھی کہ مغربی قوموں کے خلاف مسلح جنگ۔ ہندستان اس وقت مغربی قوموں کی طاقت کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ چنانچہ ۱۸۰۶ء میں شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے یہ فتویٰ دیا کہ ہندستان دار الحرب ہوچکا ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمان مغربی قوموں سے جنگ کرکے ان کا زور توڑیں اور انھیں مسلم دنیا سے نکلنے پر مجبور

کر دیں۔ اس وقت یہ خیال تھا کہ ہندستان میں اگر مغربی استعمار کا خاتمہ ہو تو پوری مسلم دنیا سے اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔

اس کے بعد ہندستان کے انگریز حکمرانوں سے خونیں جنگ شروع ہوئی۔ یہ جنگ مختلف صورتوں میں تقریباً سو سال تک جاری رہی۔ ۱۸۳۱ء میں سید احمد بریلویؒ کی جنگ اور ۱۸۵۷ء میں علماء دیوبند کی جنگ، اور اس طرح کی دوسری لڑائیاں اس کی مثال ہیں۔ انگریزوں سے براہ راست مسلح ٹکراؤ جب ناکام ہو گیا تو علماء نے بیرونی ملکوں (افغانستان، ترکی وغیرہ) کی مدد سے اس کو جاری رکھا جس کو ریشمی رومال کی تحریک کہا جاتا ہے۔ مگر وہ بھی مکمل طور پر ناکام رہا۔

مگر جیسا کہ معلوم ہے، اس سو سالہ جنگ سے کسی قسم کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا۔ بلکہ مسلمانوں کی تباہی میں مزید بہت زیادہ اضافہ ہو گیا۔ آخر کار ۱۹۲۰ء کے لگ بھگ زمانہ میں مہاتما گاندھی ظاہر ہوئے۔ انھوں نے متشددانہ جدوجہد (violent struggle) کے بجائے پُرامن جدوجہد (peaceful struggle) کا نعرہ دیا۔ یہ نعرہ بیشتر علماء کی سمجھ میں آ گیا۔ مثلاً مولانا محمود حسن دیوبندیؒ، مولانا حسین احمد مدنیؒ، مولانا ابوالکلام آزادؒ، وغیرہ۔ علماء ہند کی ۹۹ فی صد تعداد نے اس کو قبول کر لیا۔

یہ گویا سابق اجتہاد سے رجوع کر کے دوسرے اجتہاد کی طرف آنا تھا۔ یہ متشددانہ جہاد کو چھوڑ کر پُرامن جہاد کے اصول کو اختیار کرنا تھا۔ تجربہ سے ثابت ہوا کہ پہلی رائے مجتہدانہ خطا تھی اور دوسری رائے مجتہدانہ صواب۔

جدید مسائل

جدید اجتہاد طلب مسائل میں سے ایک مسئلہ قومیت (nationality) کا ہے۔ چند سو سال پہلے تک مسلمان ایک عالمی برادری کی حیثیت رکھتے تھے۔ ساری دنیا عملاً ان کا وطن بنی ہوئی تھی۔ اسی کے ساتھ اس وقت تک جدید تصور قومیت کا بھی ظہور نہیں ہوا تھا۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ سمجھا جاتا رہا کہ مسلمان نہ عربی ہے اور نہ ایرانی، وہ نہ ہندی ہے اور نہ ترکستانی۔ تمام دنیا اس کا وطن ہے، اور تمام مسلمان ایک ہی عالمی قومیت کے حامل ہیں۔ مسلمان ایک بین اقوامی برادری سے تعلق رکھتے ہیں۔

انیسویں صدی میں جب مسلمانوں کی سیاسی طاقت کا شیرازہ بکھرا، اور فاطمی سلطنت، عثمانی سلطنت اور مغل سلطنت ٹوٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی تو مسلمانوں کے درمیان احیاء نو کی تحریکیں اٹھیں۔ یہ تحریکیں زیادہ تر ردعمل کی نفسیات کے تحت ابھریں۔ چنانچہ انھوں نے دوبارہ وہی رخ اختیار کر لیا جو

فکری طور پر صدیوں سے چلا آرہا تھا۔ سید جمال الدین افغانی کی اتحاد اسلامی (پان اسلام ازم) اور مولانا محمد علی اور مولانا ابو الکلام آزاد کی خلافت تحریک اس کی مثالیں ہیں۔ ان تحریکوں نے مسلمانوں کو ایک بین اقوامی شہری کی حیثیت سے دیکھا اور اسی اعتبار سے دوبارہ عالمی نقشہ پر ان کو جگہ دلانے کی کوشش کی۔

تاہم یہاں بھی ہم کو کچھ ایسے نام ملتے ہیں جنھوں نے مجتہدانہ فکر کا ثبوت دیا۔ ان میں مولانا سید حسین احمد مدنی کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ آزادیٔ ہند (۱۹۴۷) سے پہلے انھوں نے اعلان کیا کہ موجودہ زمانہ میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ اس لیے ہندستان کا مسلمان وطنی اعتبار سے ہندستانی ہے۔ ایران کا مسلمان ایرانی اور افغانستان کا مسلمان افغانستانی۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، مکتوبات شیخ الاسلام، حصہ سوم)

اس معاملہ میں مولانا حسین احمد مدنی کی کافی مخالفت کی گئی۔ مخالفین میں علامہ اقبال، مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی اور دوسرے کئی لوگوں کے نام ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں مولانا حسین احمد مدنی نے مجتہدانہ بصیرت کا ثبوت دیا اور ان کے مخالفین صرف مقلدانہ فکر پر قائم رہے۔ مولانا مدنی کا اجتہاد بلاشبہ ایک صحیح اجتہاد تھا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ زمانہ میں قومیت کا تعلق وطن سے ہو گیا ہے :

The nationality of a man is now determined by his homeland and not by his religion.

حالات کے تقاضے کے تحت عملاً تمام دنیا کے مسلمان اس کو قبول کر چکے ہیں۔ مثلاً ہندستان اور دوسرے ملکوں کے مسلمان اپنے پاسپورٹ میں نیشنلٹی کے خانہ میں اپنے آپ کو انڈین یا امریکن وغیرہ لکھتے ہیں، وہ اس میں مسلم نہیں لکھتے۔ اسی طرح پاکستان میں پاکستانی اور ایران میں ایرانی لکھا جاتا ہے۔ اب مزید ضرورت صرف یہ ہے کہ جس چیز کو عملی طور پر تمام مسلمان اختیار کر چکے ہیں، اس کو وہ فکری طور پر بھی پوری طرح اختیار کر لیں۔ تاکہ فکر اور عمل میں تضاد باقی نہ رہے۔

اس طرح کے معاملات میں اسلام کا مسلک یہی ہے کہ انٹرنیشنل رواج کو اختیار کر لیا جائے۔ غیر ضروری طور پر اس کو عقیدہ کا مسئلہ بنا کر لوگوں کو غیر فطری مشکلات میں مبتلا نہ کیا جائے۔

سیکولرزم کا مسئلہ

اسی طرح ایک اور معاملہ سیکولرزم کا ہے۔ موجودہ زمانہ میں مشترک سماج کے لیے سیکولرزم کو حکومت

کا سب سے بہتر فارم تسلیم کیا جاتا ہے ۔ دنیا کے بیشتر ملکوں کا نظام اسی کے مطابق چلایا جارہا ہے ۔موجودہ زمانہ میں کچھ ایسے مسلمان اٹھے جنھوں نے سیکولرزم کی سخت مخالفت کی اور اس کو ایک اینٹی اسلام نظریہ بتایا ۔مثلاً سید ابوالاعلیٰ مودودی، وغیرہ ۔ مگر یہ صرف ایک انتہا پسندانہ ردعمل تھا ۔اس کو کوئی سوچا سمجھا مثبت ردعمل نہیں کہا جاسکتا ۔

اس معاملہ میں زیادہ صحیح رائے کچھ دوسرے لوگوں نے پیش کی ۔مثلاً مولانا سعید احمد اکبر آبادی (۱۹۰۸ - ۱۹۸۵) وغیرہ ۔ اس سلسلہ میں مولانا اکبر آبادی کا ایک مضمون تین قسطوں میں ماہنامہ برہان، دہلی کے شمارہ مئی، جون، جولائی ۱۹۶۲ میں چھپا تھا ۔اس میں انھوں نے لکھا تھا کہ موجودہ ہندستان کے لیے سب سے بہتر نظام وہی مشترک نظام ہے جس کو سیکولر نظام کہا جاتا ہے ۔ انھوں نے لکھا تھا کہ :

حکومت کی ایک قسم سیکولر ہے ۔ اور سیکولر کی تعریف ۔۔۔ یہ ہے کہ تمام مذاہب آزاد ہوں گے اور ریاست کے ہر شخص کو یکساں شہری حقوق حاصل ہوں گے (صفحہ ۳۲۳) انھوں نے لکھا تھا کہ ہندستان کے موجودہ حالات کے اعتبار سے یہاں کے لیے سب سے زیادہ بہتر اور قابل عمل نظام صرف سیکولر نظام ہے ۔ انھوں نے لکھا تھا کہ یہی ملکی حالات کا تقاضا ہے ۔مزید یہ کہ اسلام میں اور سیکولر نظام میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔

یہ ایک مجتہدانہ رائے ہے اور وہ ایک صحیح اجتہاد ہے ۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سیکولرزم بجائے خود کوئی آئیڈیل نظام حکومت ہے ۔اس کی اصل اہمیت یہ ہے کہ مشترک سماج میں صرف وہی قابل عمل ہے ۔اس کی اہمیت عملی اعتبار سے ہے نہ کہ خالص نظریاتی اعتبار سے ۔اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ـــــ ذاتی معاملہ میں آئیڈیلسٹ بنو، اور اجتماعی معاملات میں پریکٹیکل ۔

اس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدنی دور میں ملتی ہے ۔ مدنی دور کے دو بڑے حصے ہیں ۔پہلا دور، جب کہ مدینہ میں تین قسم کے گروہ موجود تھے ـــــ مسلمان، یہود اور مشرکین ۔دوسرے دور میں یہ فرق ختم ہوگیا اور مدینہ کے تمام باشندے اسلام میں داخل ہوگئے ۔

حدیث اور سیرت کی کتابوں میں جب ہم مدینہ کے دور اول کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چارٹر جاری فرمایا تھا جس کو عام طور پر صحیفہ مدینہ

کہا جاتا ہے۔ یہ اس پہلے دور کی ریاست کا گویا دستور تھا۔ اس میں آپ نے مقرر فرمایا تھا کہ ہر گروہ کے مذہب یا قبائلی روایات کے مطابق ان کا جو دین ہے، وہ اس پر عمل کرنے کے لیے آزاد ہوں گے۔ کسی گروہ کے مذہب یا ان کی روایات میں ریاستی مداخلت نہیں کی جائے گی۔

یہی ریاستی عدم مداخلت سیکولرزم کی اصل روح ہے۔ سیکولرزم کے کچھ پرجوش شارح اس کی جو کلی تشریح کرتے ہیں وہ ایک نظریاتی انتہا پسندی ہے، اور اس قسم کی انتہا پسندی ہر فکری نظام میں پائی جاتی ہے۔ اس سے قطع نظر، عملی سیکولرزم صرف اس کا نام ہے کہ حکومت کا تعلق مشترک مادی امور سے ہو، اور مذہبی معاملات میں وہ عدم مداخلت (non-interference) کی پالیسی پر کاربند رہے۔ کسی مشترک سماج میں یہی واحد قابل عمل طریقہ ہے، اور متعلقہ حالات میں یہی اسلام کا تقاضا بھی ہے۔

جہاد کا مسئلہ

موجودہ زمانہ میں ایک نہایت اہم مسئلہ جہاد کی تعبیر کا ہے۔ جہاد کو عام طور پر جنگ کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے مگر یہ صحیح نہیں۔ جہاد کے معنی وہی ہیں جس کو ہم اپنی زبان میں جدوجہد (struggle) کہتے ہیں۔ قرآن میں یہ لفظ ہر جگہ دینی جدوجہد یا دعوتی جدوجہد کے معنی میں ہے۔ جنگ کے لیے قرآن میں جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ قتال ہے نہ کہ جہاد۔

جہاد جب سادہ طور پر دینی کوشش یا دینی جدوجہد کے معنی میں ہو تو حالات کے اعتبار سے اس کا انطباق صرف ایک نہیں رہے گا، بلکہ فطری طور پر متعدد ہو جائے گا۔ مثلاً حدیث میں اپنے نفس سے لڑکر اسے زیر کرنے کو جہاد کہا گیا ہے (المجاھدُ مَن جاھد نفسہ فی طاعۃ اللّٰہ) اس سے معلوم ہوا کہ جہاد کا ایک پہلو نفسیاتی جہاد ہے۔

قرآن میں دعوت اسلامی کی فکری توسیع کی کوششوں کو جہاد کہا گیا ہے (وجاھدھم بہ جھاداً کبیرا) اس سے معلوم ہوا کہ دعوتی جہاد بھی جہاد ہے، بلکہ قرآن کے الفاظ میں، وہ جہاد کبیر ہے۔ وغیرہ۔

موجودہ زمانہ میں کچھ مسلم اہل فکر اٹھے جنھوں نے دور جدید کے لحاظ سے جہاد کی تعبیر پیش کی۔ مثلاً ۱۸۵۷ء کے بعد سر سید احمد خاں نے ہندستان کے مسلمانوں سے یہ کہا کہ تم لوگ تعلیمی جدوجہد کرو یہی اس وقت کرنے کا سب سے بڑا کام ہے۔ اگر تم تعلیم یافتہ ہو گئے تو تمہارے تمام دینی اور دنیوی مسائل

اپنے آپ حل ہو جائیں گے۔

اسی طرح ۱۹۱۲ میں علامہ سید رشید رضا (صاحب المنار) دیوبند آئے۔ اس وقت ہندستان کے علماء انگریزوں کے خلاف سیاسی جہاد میں مشغول تھے۔ سید رشید رضا نے کہا کہ اس وقت کرنے کا اصل کام سیاسی جہاد نہیں ہے بلکہ دعوتی جہاد ہے۔ آپ لوگ اسلام کے پرامن دعوتی مشن کو لے کر اٹھئے۔ اس طرح آپ زیادہ بہتر طور پر اس مقصد کو حاصل کر لیں گے جس کو آپ مسلح جہاد کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

سر سید احمد خاں اور سید رشید رضا کی یہ رائیں مجتہدانہ رائیں تھیں۔ اور بعد کے نتائج بتاتے ہیں کہ وہ بلاشبہہ صحیح اجتہاد تھا۔ اگرچہ اس اجتہاد کو اس وقت قبول عام نہ مل سکا اور امت زیادہ بڑے پیمانہ پر اس راہ پر نہ چل سکی۔ اگر اس اجتہاد کو اس وقت قبول عام حاصل ہو جاتا تو یقینی طور پر آج مسلمانوں کی تاریخ اس سے مختلف ہوتی جس کو آج ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔

سر سید فارمولا اور رشید رضا فارمولا کو اگر الفاظ بدل کر کہا جائے تو وہ یہ تھا کہ ——— سیاسی مسائل کو نظر انداز کرو اور تعلیمی اور دعوتی مواقع کو استعمال کرو:

Ignore the political problems. And avail the opportunities available in the fields of education and Da'wah.

میں سمجھتا ہوں کہ وقت کے لحاظ سے یہ ایک صحیح اجتہاد تھا۔ اس میں مومنانہ بصیرت کی وہ روح پوری طرح شامل تھی جس کے لیے حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ: ان یکون بصیراً بزمانہ۔ یعنی مومن کو چاہیے کہ وہ زمانہ کو جاننے والا ہو۔

بینک کا مسئلہ

موجودہ زمانہ میں ایک اہم مسئلہ بینک کے سود کا ہے جو جدید اقتصادیات کی بنیاد بن گیا ہے۔ یہ ایک نزاعی مسئلہ ہے۔ زیادہ تر علماء اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔ تاہم کچھ علماء کی رائے اس معاملہ میں مختلف ہے۔

رابطۃ العالم الاسلامی کے تحت نکلنے والے اخبار العالم الاسلامی (مکہ، سعودی عرب) کے شمارہ ۲۴ ذوالقعدہ۔ ۲ ذوالحجہ ۱۴۱۵ھ، ۲۴ اپریل۔ یکم مئی ۱۹۹۵ میں اس کے انگریزی صفحہ پر ایک خبر چھپی

ہے۔ یہ خبر کسی بھی تبدیلی کے بغیر جوں کی توں نیچے درج کی جارہی ہے۔ اس خبر میں بتایا گیا ہے کہ مصر کے مفتی دکتور محمد سید طنطاوی نے ابوظبی کے مصری سفارت خانہ میں ہونے والی ایک بڑی میٹنگ میں اپنا یہ فتوی پیش کیا کہ بینک انٹرسٹ میں کوئی برائی نہیں ہے اور وہ اسلام سے بہت قریب ہے۔ انھوں نے کہا کہ بینک کا قرض اگر کسی معقول ضرورت کے لیے لیا جارہا ہے تو وہ حلال ہے۔ بینک کے لیے اس قسم کے قرضوں پر انٹرسٹ لینے کو بھی انھوں نے جائز بتایا۔

یہ ایک بے حد نزاعی مسئلہ ہے۔ راقم الحروف اس معاملہ میں کوئی حتمی رائے نہیں دے سکتا۔ موجودہ زمانہ صنعتی زمانہ ہے۔ اور جدید صنعت صرف بینک ہی کی بنیاد پر چل سکتی ہے۔ ابھی تک اس کا کوئی حقیقی بدل سامنے نہیں آسکا۔

یہ بنیادی سبب ہے جس کی وجہ سے مسلمان موجودہ زمانہ کی صنعتوں میں بہت زیادہ پیچھے ہو گئے ہیں۔

Tantawi okays banks profits and interests

In an unprecedented Fatwa with which most of Islamic Ummah's Imams and legislators differ, Dr. Muhammad Sayed Tantawi, the Mufti of Egypt has said there is nothing wrong with the banks' specification of profit rate. He has even gone beyond that to emphasise that the banks which set the rate of its profits are much closer to Islam. In a wide meeting held the night before last at the Egyptian embassy in Abu Dhabi, Dr. Tantawi said, if a bank, for reasons out of its hands, has made a loss then, it has to prove that before courts, then every depositor would bear a portion of the loss, commensurate with the volume of his deposited capital. It is, however, worthwhile mentioning here that, due to this opinion, a heated argument had earlier sparked off between the Mufti and the Islamic bodies in Egypt, foremost among these was the Al Azhar institution. However, it was the first time ever that Dr. Tantawi transfers the sphere of the argument outside the Egyptian boundaries. He, at his own risk, has confirmed that the specification of the interest rate as to bank deposits is not a speculation. He considered deposition as an absolute mandate in which the depositor delegates the bank to invest his money. "Therefore, we should take the matter with ease and flexibility, but within the limits specified by the Lord" Dr. Tantawi asserted. Even, in regard to bank loans, Dr. Tantawi went on to say that if the loan was needed for a justifiable reason such as the medical treatment or the embarkment of an investment project, then, it would be Halal" i.e. permissible, provided that it will be void of deceit or exploitation. Likewise, Dr. Tantawi has justified interests on loans saying that banks neither lend nor borrow, but they rather play the role of a mediator between the clients (the borrowers) and depositors (the real lenders) and banks as such, receive the latter category's moneys in order to invest them on their behalf. Hence, when the bank extends some moneys to an entrepreneur who intends to invest these moneys in someway, it then has the right to take some profit, out of the transaction. (*The Muslim World*, Makkah, April 24-May 1, 1995)

صنعتی پچھڑے پن کا نتیجہ دوسرے اکثر میدانوں میں ان کا دنیا سے پیچھے ہو جانا ہے۔ مثال کے طور پر صحافت ـــــ موجودہ زمانہ میں صحافت کو ایک نہایت طاقتور ادارہ سمجھا جاتا ہے۔ مگر مسلمانوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ اور اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی کوئی صنعت نہیں۔ صحافت کو صنعت ہی سے غذا ملتی ہے۔ جس قوم میں صنعت نہ ہو اس کی صحافت بھی نہیں ہو سکتی۔ اس معاملہ میں مسلمان اپنی اسی کمی کا شکار ہو رہے ہیں۔

یہ معاملہ ایک اجتہاد طلب معاملہ ہے۔ تاہم کسی شخص کا انفرادی اجتہاد اس معاملہ میں کافی نہیں ہے۔ اجماعی نہیں تو کم از کم قابل لحاظ تعداد کے علما کو اس معاملہ میں اپنی مشترک اجتہادی رائے پیش کرنا چاہیے۔ یہ مسئلہ اتنا سنگین ہے کہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر مسلم ملکوں کے پاس پٹرول کی قدرتی دولت نہ ہوتی تو اب تک وہ دور جدید کے اقتصادی ہریجن بن چکے ہوتے۔

اجتہاد جاری ہے

کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد (اجتہاد مطلق) کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد اب کسی کو اجتہاد کرنے کی اجازت نہیں۔ مگر یہ کوئی تحقیقی بات نہیں۔ محقق علماء نے کبھی اس کی تائید نہیں کی۔

دور اول سے لے کر اب تک کثیر تعداد میں ایسے علما پیدا ہوئے جنھوں نے کھلے طور پر اس کا اعلان کیا کہ اجتہاد کا عمل ایک مستقل عمل ہے اور وہ امت میں ہمیشہ جاری رہے گا۔ مثلاً ابن تیمیہ، السیوطی، ابن خلدون، عزالدین ابن عبدالسلام، الشاطبی، الشوکانی، المراغی، ہندستان میں مولانا اشرف علی تھانوی وغیرہ۔ بحرالعلوم عبدالعلی حنفی نے لکھا ہے کہ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اجتہاد مطلق صرف ائمہ اربعہ تک تھا، اب وہ ختم ہو گیا۔ مگر یہ سب محض بے عقلی کی باتیں ہیں جن پر وہ کوئی دلیل نہیں دے سکے ہیں:

هذا كله هَوَسٌ من هَوَساتهم لم يأتوا بدليل ولا يُعبأ بكلامهم

(فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، جلد ثانی)

عجیب بات ہے کہ دور عباسی کے جن علما کے نام پر کچھ لوگ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا دعوی کرتے ہیں، انھوں نے خود کبھی صراحۃً یا کنایۃً ایسی بات نہیں کہی۔ بلا تشبیہ میں کہوں گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نبی آخر الزماں مانتے ہیں، کیوں کہ آپ نے خود اپنی زبان سے یہ اعلان فرمایا کہ میں آخری نبی

ہوں (لا نبی بعدی، ختم بی النبیون) مگر فقہاء اربعہ یا اس دور کے کسی بھی بڑے فقیہہ نے کبھی ایسی بات نہ کہی اور نہ لکھی۔

اس کے برعکس انھوں نے کھلے طور پر اعلان کیا کہ ہماری رائے کوئی مطلق یا مقدس رائے نہیں ہے۔ تم ہماری کسی رائے کو محض ہمارے کہنے سے مت لے لو۔ بلکہ اس کو قرآن وسنت کی روشنی میں دیکھو۔ کیوں کہ شریعت میں اصل معیار قرآن وحدیث ہے نہ کہ کسی فقیہہ کی رائے۔ ہماری بات قرآن و حدیث کے مطابق نظر آئے تو قبول کرو۔ ورنہ اسے نظر انداز کر دو۔ یہاں چند اکابر فقہاء کے اقوال اس سلسلہ میں نقل کیے جاتے ہیں۔

ما منا الا من یخطئ و یرد علیہ الا المعصوم صلے اللہ علیہ وسلم۔

(الامام مالک)

ہم میں سے ہر شخص غلطی کرتا ہے اور ہم میں سے ہر شخص کی کوئی بات قابل رد ہو سکتی ہے۔ سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو کہ معصوم ہیں۔

اذا صح الحدیث فھو مذھبی۔ واضربوا بقولی عرض الحائط (الامام الشافعی)

جب حدیث سے ثابت ہو جائے تو وہی میرا مسلک ہے۔ اس کے بعد میرے قول کو دیوار پر مار دو۔

لا حجۃ فی قول احد دون رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم (الامام الشافعی)

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کا قول حجت نہیں۔

لا ینبغی لمن لا یعرف دلیلی ان یفتی بکلامی۔ (وکان اذا افتی یقول) ھذا رائ النعمان بن ثابت وھو احسن ما قدرنا علیہ فمن جاء باحسن منہ فھو اولیٰ بالصواب۔ (الامام ابوحنیفہ)

جو شخص میری دلیل کو نہ جانے اس کے لیے درست نہیں کہ وہ ہمارے قول پر فتویٰ دے۔ ابوحنیفہ جب کسی مسئلہ میں فتویٰ دیتے تو کہتے کہ یہ نعمان بن ثابت کی رائے ہے۔ ہمارے علم کے مطابق یہ احسن ہے۔ جو شخص اس سے زیادہ احسن کو پائے تو اس کے بعد وہی زیادہ صحیح ہے۔

لا تقلدنی ولا تقلد مالکا ولا الشافعی ولا الاوزاعی ولا النخعی ولا غیرھم وخذ من حیث اخذوا۔ (الامام احمد بن حنبل)

تم میری تقلید نہ کرو اور نہ مالک اور شافعی اور اوزاعی اور نخعی یا کسی اور کی تقلید کرو۔ تم بھی وہیں سے لو جہاں سے انھوں نے لیا۔ (منار الاسلام صفحہ ۱۴۰۳ھ، نومبر۔ دسمبر ۱۹۸۳)

ائمہ اربعہ کے ان اقوال سے ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اصل چیز قرآن اور سنت تھی۔ وہ اس کو سراسر غلط سمجھتے تھے کہ کوئی شخص ان کا مقلد بن جائے اور کتاب وسنت سے براہ راست دین اخذ نہ کرے۔

امام شافعیؒ نے لکھا ہے کہ قاضی کے لیے مجتہد ہونا ضروری ہے (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا مستحب ہے) اب غور کیجئے کہ قضا (عدالت) تو ایک ایسا عمل ہے جو کسی بھی زمانہ میں ختم نہیں ہو سکتا۔ وہ قیامت تک جاری رہے گا۔ پھر جب قضا کا عمل ہر دور میں جاری رہے گا تو لازم ہے کہ اجتہاد کا عمل بھی ہر دور میں جاری رہے۔ اسی لیے حنبلی فقہا کا یہ کہنا ہے کہ کبھی بھی کوئی دور مجتہد سے خالی نہیں ہو سکتا۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اصل مسئلہ اجتہاد کا نہیں ہے بلکہ اجتہادی صلاحیت کا ہے۔ چوں کہ اب ایسے افراد موجود نہیں ہیں جو اجتہاد کی مطلوب صلاحیت اپنے اندر رکھتے ہوں، اس لیے عملاً اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اجتہاد کے دروازہ کو بند رکھا جائے۔ ورنہ نااہل لوگ اجتہاد کریں گے اور پھر خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

مگر یہ بات صحیح نہیں۔ جب خدا نے دنیا کا نظام اس طرح بنایا ہے کہ یہاں بار بار حالات بدلیں اور نئے نئے مسائل سامنے آئیں تو یہ ناممکن ہے کہ خدا ایسے اہل افراد پیدا نہ کرے جو پیش آمدہ سوالات کا مجتہدانہ جواب دے سکتے ہوں۔ اس قسم کا عقیدہ رکھنا نعوذ باللہ خالق کے اوپر الزام ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خالق اس سے بری ہے کہ اس کے اوپر کوئی الزام آئے۔

قرآن میں ایک نہایت بنیادی بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ نے اس دین کے معاملہ میں تمہارے اوپر کوئی تنگی نہیں رکھی (الحج ۷۸) حدیث میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں ہے کہ : ان الدین یسر۔ یعنی دین آسان ہے (فتح الباری ۱/۱۱۶) حضرت سعید بن المسیبؒ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : خیر دینکم ایسرہ۔ یعنی تمہارا وہ دین بہتر ہے جو زیادہ آسان ہو (تفسیر القرطبی ۹۹/۱۲)

ان نصوص کی روشنی میں اجتہاد کی وہی تعبیر صحیح دینی تعبیر قرار پائے گی جو آسان اور ہر زمانہ میں قابل عمل ہو۔ اس کے مقابلہ میں اجتہاد کی وہ تعبیر رد ہو جائے گی جو اتنی مشکل ہو کہ سرے سے اس پر عمل ہی نہ ہو سکے۔ یہاں تک کہ ہمیشہ کے لیے اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا پڑے۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونا نہ شرعی طور پر درست ہے اور نہ عقلی طور پر ممکن۔ اجتہاد کا عمل جس طرح تیسری صدی ہجری تک جاری تھا، اسی طرح وہ آج بھی پوری طرح جاری ہے۔ اس کا دروازہ نہ کبھی بند ہوا، اور نہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اس کو کبھی بند کر سکے۔ جس طرح دریاؤں میں پانی کی روانی ابدی طور پر جاری ہے، اسی طرح اجتہاد کا عمل بھی مسلسل جاری رہے گا، یہاں تک کہ قیامت آجائے۔ اور اجتہادی کلام کی ضرورت ہی سرے سے باقی نہ رہے۔

یو جی سی کے تحت جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی (اکیڈمک اسٹاف کالج) میں اسلامک اسٹڈیز کے اساتذہ کا تین ہفتہ کا ریفرشر کورس (Refresher Course in Islamic Studies) ہوا۔ اس موقع پر ۶ جنوری ۱۹۹۶ کو ہندستان کی مرکزی یونیورسٹیوں کے اسلامک اسٹڈیز کے اساتذہ کے سامنے ایک لکچر دیا گیا۔ زیر نظر مقالہ اسی لکچر پر مبنی ہے۔

اسلام اور عقلیت

عقیدہ اور استدلال

مانچسٹر کالج، آکسفورڈ (انگلینڈ) سے ایک جرنل نکلتا ہے۔ اس کا نام فیتھ اینڈ ریزن (Faith and Reason) ہے۔ اس کے شمارہ نمبر ۱۳۴ (۱۹۹۲) میں ڈاکٹر پال بیڈھم (Paul Badham) کا ایک مقالہ شائع ہوا ہے۔ اس کا عنوان ہے ـــــ ایمان اور عقلیت کے درمیان تعلق :

The Relationship between Faith and Reason

پروفیسر بیڈھم نے اپنا یہ مقالہ نومبر ۱۹۹۱ میں ماسکو کی ایک فلسفیانہ کانفرنس میں پیش کیا تھا۔ ان کی بابت مذکورہ جرنل میں یہ الفاظ درج ہیں:

> Paul Badham is Professor of Theology and Religious Studies at St. David's College, Lampeter, in the University of Wales. His paper in this issue was presented to a Conference of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences in Moscow in November, 1991.

اس مقالہ کا مکمل اردو ترجمہ اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) کے شمارہ اپریل ۱۹۹۲ میں چھپ چکا ہے۔ یہ ترجمہ ڈاکٹر سید جمال الدین صاحب کے قلم سے ہے۔ میرے سامنے اصل انگریزی جرنل کا مذکورہ شمارہ ہے۔

پروفیسر بیڈھم کا یہ مقالہ اپنے موضوع پر ایک فکر انگیز مقالہ کہا جا سکتا ہے۔ وہ اس قابل ہے کہ اس کا مطالعہ کیا جائے۔ تاہم پروفیسر موصوف نے بعض باتیں ایسی کہی ہیں جن سے راقم الحروف کو اتفاق نہیں۔ انھوں نے اپنے مقالہ میں یہ لکھا ہے کہ فلسفیانہ قطعیت (philosophical certainty) کو مذہبی ایقان (religious certitude) کے ساتھ گڈ مڈ نہیں کرنا چاہئے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایک مذہبی فلاسفر کی حیثیت سے میں یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہوں کہ ایمان کو کبھی بھی سائنسی علم والی قطعیت کے درجہ پر نہیں رکھا جا سکتا:

> As a philosopher of religion I feel compelled to acknowledge that faith could never be placed on the same level of certainty as scientific knowledge. (p. 6)

مگر اس کے برعکس میرا احساس یہ ہے کہ ایمان وعقیدہ کو اسی قطعیت کے درجہ میں مانا جاسکتا ہے جس درجہ میں سائنسی نظریات کو مانا جاتا ہے۔ کم از کم بیسویں صدی میں اب دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں۔

اصل یہ ہے کہ علم حقائق دو قسم کی چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جس کو برٹرینڈ رسل نے چیزوں کا علم (knowledge of things) کہا ہے اور دوسرا وہ جس کو وہ حقیقتوں کا علم (knowledge of truths) کہتا ہے۔ یہ دوگانہ تقسیم مذہب میں بھی ہے اور سائنس میں بھی۔ مثلاً جو علماء سائنس حیاتیاتی ارتقا کو سائنسی حقیقت کہتے ہیں ان کے نزدیک اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک ہے مختلف انواع (species) کے جسمانی مظاہر کا معاملہ۔ اور دوسرا ہے وہ قانون ارتقا جو انواع کی تبدیلیوں کے درمیان مخفی طور پر جاری رہتا ہے۔

ایک ارتقائی عالم جب انواع حیات کے جسمانی مظاہر کا مطالعہ کرتا ہے تو گویا کہ وہ "اشیاء" کا مطالعہ کر رہا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب وہ ارتقائی قانون کا مطالعہ کرتا ہے تو اس وقت وہ اپنے موضوع کے اس پہلو کا مطالعہ کر رہا ہوتا ہے جس کو اوپر کی تقسیم میں "حقیقت" کہا گیا ہے۔

ہر ارتقائی عالم جانتا ہے کہ دونوں پہلوؤں کے درمیان نوعی فرق پایا جاتا ہے۔ اس معاملہ میں جہاں تک اشیاء یا شواہد ارتقاء کے مطالعہ کا تعلق ہے، اس کے سلسلہ میں براہ راست دلائل قابل حصول ہیں۔ مثال کے طور پر متحجرات (fossils) جو کھدائی کے ذریعہ زمین کی تہوں سے کثرت سے برآمد کئے گئے ہیں، ان کا مطالعہ مشاہداتی سطح پر ممکن ہے۔

اس کے برعکس حقائق یا قانون ارتقاء کے معاملہ میں موضوعی شواہد نہ ہونے کی وجہ سے اس پر براہ راست استدلال ممکن نہیں۔ مثلاً ارتقائی عمل کے دوران اشکال میں اچانک تبدیلیوں (mutations) کا نظریہ، جو تمام تر قیاسات پر مبنی ہے نہ کہ براہ راست مشاہدات پر۔ اس دوسرے معاملہ میں خارجی تغیر تو دکھائی دیتا ہے، مگر قانونِ تغیر بالکل نظر نہیں آتا۔ اسی لئے ہر عالم ارتقاء موضوع کے اس دوسرے پہلو میں بالواسطہ استدلال سے کام لیتا ہے جس کو علم منطق میں استنباطی استدلال (inferential argument) کہا جاتا ہے۔

تبدیلی کا یہ نظریہ ارتقاء کی بنیاد ہے۔ تاہم اس معاملہ کے دو حصے ہیں۔ اس کا ایک جزء مشاہدہ

میں آتا ہے۔ مگر اس کا دوسرا جز، مکمل طور پر ناقابل مشاہدہ ہے۔ وہ صرف استنباط کے اصول سے کام لے کر فلسفۂ ارتقاء میں شامل کیا گیا ہے۔

یہ ایک عام واقعہ ہے کہ انسان یا جانور سے جو بچے پیدا ہوتے ہیں وہ سب ایک ہی قسم کے نہیں ہوتے۔ ان میں مختلف اعتبار سے کچھ نہ کچھ فرق ہوتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں اس حیاتیاتی مظہر کا سائنسی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا ہے کہ رحم مادر میں بچہ کے جینز کے اندر اچانک طور پر خود بخود تبدیلیاں (spontaneous changes) پیدا ہوتی ہیں۔ یہی تبدیلیاں ایک ہی ماں باپ سے پیدا ہونے والے بچوں میں فرق کا سبب ہیں۔

اولاد میں ایک دوسرے کے درمیان یہ فرق ایک مشاہداتی واقعہ ہے۔ مگر اس کے بعد اس مشاہدہ کی بنیاد پر جو ارتقائی فلسفہ بنایا گیا ہے وہ خود مکمل طور پر ناقابل مشاہدہ ہے اور صرف قیاسی استنباط کے ذریعہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ گویا اشیاء ارتقاء قابل مشاہدہ ہیں اور حقائق ارتقاء ناقابل مشاہدہ۔

یہاں ارتقائی عالم یہ کرتا ہے کہ ایک سرے پر وہ ایک بکری کو رکھتا ہے اور دوسرے سرے پر ایک زرافہ کو۔ اس کے بعد وہ فاسل کے کچھ درمیانی نمونوں کو لے کر یہ نظریہ بناتا ہے کہ ابتدائی بکری کے کئی بچوں میں سے ایک بچہ کی گردن اتفاقاً کچھ لمبی تھی۔ اس کے بعد اس لمبی گردن والی بکری کی اولاد ہوئی تو اس میں گردن کی یہ لمبائی کچھ اور بڑھ گئی۔ اسی طرح کروڑوں سال کے دوران گردن کی یہ لمبائی نسل در نسل جمع ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ ابتدائی بکری کی اگلی اولاد آخر کار زرافہ جیسا جانور بن گئی۔ اسی نظریہ کے تحت چارلس ڈارون نے اپنی کتاب اصل الانواع میں لکھا ہے کہ مجھ کو یہ بات تقریباً یقینی معلوم ہوتی ہے کہ ایک معمولی کھر دار چوپایہ زرافہ جیسے جانور میں تبدیل ہو سکتا ہے:

> ...it seems to me almost certain that an ordinary hoofed quadruped might be converted into a giraffe. (p. 169)

اس معاملہ میں بکری کی اولاد میں فرق ہونا بذات خود ایک معلوم واقعہ ہے۔ مگر اس فرق کا کروروں سال تک نسل در نسل جمع ہوتے ہوئے اس کا زرافہ بن جانا، مکمل طور پر ناقابل مشاہدہ اور ناقابل تجربہ ہے۔ وہ صرف مشاہدہ کی بنیاد پر استنباط کے ذریعہ اخذ کیا گیا ہے۔ نہ کہ براہ راست طور پر خود مشاہدہ کے ذریعہ۔

ٹھیک یہی معاملہ مذہب کے موضوع کا بھی ہے۔ مذہب کے مطالعہ کا ایک پہلو یہ ہے کہ

آپ اس کی تاریخ ، اس کی شخصیات ، اس کے احکام اور اس کے رسوم ورواج کا مطالعہ کریں۔ یہ مذکورہ تقسیم کے مطابق گویا اشیاء مذہب کا مطالعہ کرنا ہے۔ اس پہلو سے مذہب میں بھی موضوعی معلومات دستیاب ہیں۔ اس لئے یہاں مذہب کا مطالعہ بھی ٹھیک اسی طرح براہ راست شواہد کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے جس طرح حیاتیاتی ارتقاء کے حصہ اول میں کیا جاتا ہے۔

مذہب کے مطالعہ کا دوسرا پہلو وہ ہے جس کو عام طور پر غیبیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ وہ عقائد ہیں جو ہماری محسوس دنیا سے ماورا ہیں۔ یعنی خدا اور فرشتوں کا وجود، وحی کی حقیقت، جنت اور دوزخ کا عقیدہ وغیرہ۔ مذہب کے اس دوسرے پہلو میں براہ راست شواہد موجود نہیں ہیں۔ اس لئے اس اعتبار سے مذہب کا مطالعہ اس منطقی اصول کی روشنی میں کیا جائے گا جس کو شواہد کی بنیاد پر استنباط کہا جاتا ہے۔ یعنی وہی منطقی اصول جس کو علماء ارتقاء اپنے نظریہ کے دوسرے پہلو کے مطالعہ میں استعمال کرتے ہیں۔

اس تجزیہ کی روشنی میں دیکھئے تو مذہب اور سائنس دونوں کا معاملہ بالکل یکساں ہے۔ دونوں ہی میں دو الگ الگ حصے ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جو علمی قطعیت (scientific certainty) پر قائم ہے اور جس میں براہ راست استدلال ممکن ہوتا ہے۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو علمی استنباط (scientific inference) پر مبنی ہے اور جس کو ثابت کرنے کے لئے صرف بالواسطہ استدلال کا اصول استعمال کیا جاتا ہے۔ اس علمی تقسیم کو سامنے رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو دونوں میں کوئی فرق نظر نہیں آئے گا۔

پروفیسر بیڈھم کا غیر ضروری احساس کمتری اس لئے ہے کہ وہ مذکورہ فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے ایک دوسرے کو گڈ مڈ کر رہے ہیں۔ اور غیر صحیح تقابل کی غلطی میں مبتلا ہیں۔ وہ سائنس کے پہلے جزء کا مقابلہ مذہب کے دوسرے جزء سے کر رہے ہیں اور مذہب کے دوسرے جزء کو سائنس کے پہلے جزء کی روشنی میں دیکھ رہے ہیں۔ اس غیر صحیح تقابل نے وہ صورت پیدا کی ہے جو ان کے مقالہ میں نظر آتی ہے۔

اگر پروفیسر موصوف سائنس کے پہلے جزء کا مقابلہ مذہب کے پہلے جزء سے کریں اور اسی طرح سائنس کے دوسرے جزء کو مذہب کے دوسرے جزء کی روشنی میں دیکھیں تو ان کا احساس کمتری ختم ہو جائے۔ وہ یہ محسوس کرنے لگیں کہ خالص اصولی اعتبار سے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ

سائنس کے دونوں اجزاء میں دو الگ الگ طرز استدلال استعمال کیا جاتا ہے۔ سائنس کے پہلے جزء میں جو استدلال مستعمل ہے وہ مذہب کے بھی پہلے جزء میں قابل حصول ہے۔ اسی طرح سائنس کے دوسرے جزء میں جو استدلال استعمال ہوتا ہے وہی مذہب کے دوسرے جزء میں بھی عین ممکن ہے۔

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف برٹرینڈرسل جیسے شخص نے کیا ہے جو فلسفۂ الحاد کا امام سمجھا جاتا ہے۔ برٹرینڈرسل کی ایک کتاب ہے جس کا نام ہے میں عیسائی کیوں نہیں :

Why I am not a Christian

اس کتاب کے آغاز میں برٹرینڈرسل نے اس پر بحث کی ہے کہ معقول استدلال کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب بدھ ازم، ہندوازم، مسیحیت اور اسلام غلط اور بے حقیقت ہیں منطقی طور پر ان کی معقولیت کو ثابت کرنا ممکن نہیں۔ جو لوگ مذہب کو اختیار کئے ہوئے ہیں۔ وہ اس کو اپنی قومی روایات کے زور پر اختیار کئے ہوئے ہیں نہ کہ دلائل کے زور پر۔

تاہم برٹرینڈرسل نے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اہل مذہب کے دلائل میں سے ایک دلیل ایسی ہے جو خالص منطقی یا غیر علمی نہیں۔ میری مراد اس چیز سے ہے جس کو نظم سے استدلال کہا جاتا ہے۔ تاہم اس دلیل کو ڈارون نے رد کر دیا ہے:

> There is one of these arguments which is not purely logical. I mean the argument from design. This argument, however, was destroyed by Darwin.

برٹرینڈرسل کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے وجود پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ دنیا میں جب نظم ہے تو ضروری ہے کہ اس کا ایک ناظم ہو۔ یعنی جب ڈیزائن ہے تو ڈیزائنر کا ہونا بھی لازمی ہے۔ برٹرینڈرسل اعتراف کرتا ہے کہ یہ طریق استدلال اپنی نوعیت کے اعتبار سے وہی طریق استدلال ہے جس کو سائنسی نظریات کو ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ تاہم اس اعتراف کے باوجود برٹرینڈرسل یہ کہہ کر اس کو قبول نہیں کرتا کہ ڈارونزم نے اس کو رد کر دیا ہے۔

مگر یہ سراسر ایک بے بنیاد بات ہے۔ کیوں کہ ڈارون کے نظریہ کا تعلق خالق (creator) کے وجود سے نہیں ہے بلکہ خالق کی تخلیق (creation) کے عمل سے ہے۔ ڈارونزم کا خلاصہ یہ ہے کہ مختلف انواع جو دنیا میں دکھائی دیتی ہیں وہ الگ الگ تخلیق نہیں کی گئی ہیں بلکہ ایک ہی نوع لمبے ارتقائی عمل

کے درمیان مختلف انواع میں تبدیل ہوگئی۔

ظاہر ہے کہ اس نظریہ کا کوئی تعلق خدا کے وجود یا عدم وجود سے نہیں ہے۔ اس کا تعلق عمل تخلیق سے ہے نہ کہ کارسازِ تخلیق سے۔ یعنی پہلے اگر یہ عقیدہ تھا کہ خدا نے ہر ہر نوع کو الگ الگ پیدا کیا ہے تو اس کو ماننے کی صورت میں اب یہ عقیدہ ہو جائے گا کہ خدا نے ایک ابتدائی نوع ایسی پیدا کی جس کے اندر امکانی طور پر بے شمار انواع میں تقسیم ہونے کی صلاحیت تھی۔ اور پھر اس نے اس کے موافق کائنات میں ایک نہایت محکم فطری پراسس جاری کر دیا۔ اس طرح لمبے پراسس کے دوران ابتدائی نوع اپنے امکانات (potential) کو ظاہر کرتی ہوئی بے شمار انواع میں تبدیل ہوگئی۔ اس کو دوسرے لفظوں میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ نظریۂ ارتقاء ذات خداوندی کا مطالعہ نہیں ہے بلکہ وہ صرف اس بات کا مطالعہ ہے کہ خدا نے اپنی قدرت کو کس طرح عالم کائنات میں ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ خود ڈارون نے اپنی مشہور کتاب اصل الانواع (Origin of Species) کے آخر میں یہ الفاظ درج کئے ہیں۔

زندگی کے اس نقطۂ نظر میں بڑی عظمت ہے کہ اپنی مختلف طاقتوں کے ساتھ ابتداءً خالق نے زندگی کو ایک یا کئی شکلوں میں وجود دیا۔ اور اس اثناء میں جب کہ یہ سیارہ کشش ثقل کے مقرر قانون کے تحت گردش کر رہا تھا، اتنے زیادہ سادہ آغاز سے لاتعداد انتہائی خوبصورت اور عجیب صورتیں بن کر تیار ہوگئیں:

> There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved. (p. 408)

حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی میں جو نئے عالمی حقائق دریافت ہوئے ہیں انھوں نے منطق کی دنیا میں ایک انقلاب عظیم برپا کر دیا ہے۔ اب مذہبی استدلال اور علمی استدلال (scientific argument) کا وہ فرق ختم ہو چکا ہے جو بیسویں صدی سے پہلے خلاف واقعہ طور پر فرض کر لیا گیا تھا۔ اب استدلال کے اعتبار سے سائنس کا معاملہ بھی ٹھیک اسی مقام پر پہنچ چکا ہے جو پہلے صرف مذہب کے لئے سمجھا جاتا تھا۔

نیوٹن (۱۷۲۷ - ۱۶۴۲) نے خصوصی طور پر نظام شمسی کا مطالعہ کیا۔ اس نے سورج کے گرد سیاروں

کی گردش کے قوانین معلوم کیے۔ اس کا یہ مطالعہ زیادہ تر آسمانی اجرام (astronomical bodies) تک محدود تھا۔ اس کو دوسرے لفظوں میں عالم کبیر (macro-world) کا مطالعہ کہہ سکتے ہیں۔ عالم کبیر میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ چیزوں کو دیکھا اور ناپا اور تولا جا سکے۔ اس بنا پر فوری تاثر کے تحت بہت سے لوگوں کا یہ ذہن بن گیا کہ حقیقت قابل مشاہدہ ہے اور صحیح اور جائز استدلال وہی ہے جو مشاہداتی دلائل پر مبنی ہو۔ اسی تصور کے تحت وہ فلسفہ بنا جس کو عام طور پر پازیٹیوزم (positivism) کہا جاتا ہے۔

مگر بیسویں صدی کے ربع اول میں وہ حقائق دریافت ہوئے جنھوں نے مذکورہ ابتدائی نظریات کا جڑ سے خاتمہ کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم ظاہر کے اندر زیادہ بڑے پیمانے پر ایک عالم غیر ظاہر موجود ہے۔ اس عالم غیر ظاہر کو سمجھنا یا اس پر دلیل قائم کرنا صرف بالواسطہ انداز میں ممکن ہے۔ یعنی کسی چیز کے اثرات (effects) کو دیکھ کر اس چیز کی موجودگی کا علم حاصل کرنا۔

اس انکشاف نے سارے معاملہ کو بدل دیا۔ انسانی علم کی رسائی جب تک عالم کبیر تک محدود تھی وہ مذکورہ غلط فہمی میں مبتلا رہا۔ مگر جب انسانی علم کی رسائی عالم صغیر (micro-world) تک پہنچ گئی تو علمی صورتحال اپنے آپ بدل گئی۔

اب معلوم ہوا کہ براہ راست استدلال کا میدان بہت محدود ہے۔ نئے حقائق جو انسان کے علم میں آرہے تھے وہ اتنے لطیف تھے کہ صرف استنباطی یا بالواسطہ استدلال ہی وہاں قابل عمل نظر آتا تھا۔ مثال کے طور پر جرمن سائنس داں رانٹجن (Whilhelm Conrad Rontgen) نے ۱۸۹۵ میں ایک تجربہ کے دوران پایا کہ اس کے سامنے کے شیشہ پر کچھ اثر (effect) ظاہر ہو رہا ہے جب کہ اس کے تجربہ اور اس شیشہ کے درمیان کوئی معلوم رشتہ موجود نہ تھا۔ اس نے کہا کہ یہاں ایک ناقابل مشاہدہ شعاع (invisible radiation) ہے جو ۱۸۶۰۰۰ میل فی سکنڈ کی رفتار سے سفر کر رہی ہے۔ اس کی نامعلوم نوعیت (unknown nature) کی بنا پر رانٹجن نے اس کا نام اکسرے (X-rays) رکھ دیا۔
انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (19/1058)

بیسویں صدی میں اکسریز جیسی بہت سی چیزیں دریافت ہوئیں جو براہ راست انسانی مشاہدہ میں نہیں آرہی تھیں۔ تاہم ان کے اثرات جو علم میں آئے ان کی بنا پر ان کے وجود سے انکار کرنا بھی ممکن

نہ تھا۔ ان جدید تحقیقات کے نتیجہ میں جس طرح علم کے دوسرے شعبوں میں تبدیلیاں ہوئیں، اسی طرح اس نے علم منطق میں بھی تبدیلیاں کیں۔

اس کے بعد یہ ہوا کہ استنباطی استدلال کو بھی ایک معقول استدلالی معیار کے طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ کیوں کہ اس کے بغیر اکسریز کی تشریح نہیں کی جا سکتی تھی۔ اس کے بغیر ایٹم کے سائنسی ڈھانچہ کو ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے بغیر ڈارک میٹر کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ وغیرہ

موجودہ زمانہ میں معیار استدلال میں اس توسیع کے بعد دینی معتقدات پر استدلال اتنا ہی معقول (valid) بن گیا جتنا کہ سائنسی نظریات پر استدلال۔ جس استنباطی منطق سے سائنس کے جدید دریافت شدہ نظریات ثابت کئے جا رہے تھے، عین اسی استنباطی منطق سے دینی عقائد بھی پوری طرح ثابت ہو رہے تھے۔ اس کے بعد وہ استدلالی فرق ختم ہو گیا جو پہلے دونوں کے درمیان پایا جاتا تھا۔

ایک سوال کا جواب

مقالہ نگار نے آخر میں لکھا ہے کہ میں ہمیشہ یہ سوچتا ہوں کہ بہت سے ممتاز اور فکرمند ارباب علم ہیں جو اس کو ناممکن پاتے ہیں کہ وہ میرے مذہبی عقائد سے اتفاق کریں، اگرچہ وہ اس موضوع کو انتہائی سنجیدگی اور توجہ کے ساتھ لے رہے ہوتے ہیں۔ اور میں اس بات کا اقرار کروں گا کہ دنیا میں اتنی زیادہ برائیاں اور اتنی زیادہ مصیبتیں اس عقیدہ کے خلاف شہادت دیتی ہیں کہ یہاں کوئی قادر مطلق خدا ہے جو اپنی مخلوقات سے محبت کرتا ہے:

> And I have to acknowledge that the existence of so much evil and suffering in the world counts against any vision of an all-powerful and loving God. (p. 7)

میں کہوں گا کہ برائی ایک اضافی لفظ ہے۔ کوئی بظاہر برائی صرف اس وقت برائی ہے جب کہ اس کی توجیہ نہ کی جا سکتی ہو۔ ڈاکٹر ایک مریض کے جسم پر نشتر چلاتا ہے۔ جج ایک مجرم کو سولی پر چڑھانے کا حکم نافذ کرتا ہے۔ بظاہر یہ ایک ظلم ہے۔ مگر ہم اس کو برا نہیں کہتے۔ کیوں۔ صرف اس لئے کہ ہمارے پاس ڈاکٹر اور جج کے فعل کی معقول توجیہ موجود ہے۔ یہی معاملہ اس برائی کا ہے جس کی طرف مقالہ نگار نے اشارہ کیا۔

پہلی بات یہ ہے کہ یہاں جو برائی ہے وہ صرف انسانی معاشرہ میں ہے، ساری کائنات میں نہیں ہے۔ انسان کی محدود دنیا کو چھوڑ کر جو وسیع کائنات ہے، وہ انتہائی معیاری ہے۔ وہ مکمل طور پر نقص اور

خرابی سے پاک ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ انسانی دنیا میں کیوں برائی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ہمیں خدا کے تخلیقی منصوبہ (creation plan) کو جاننا ہوگا۔ خدا کا تخلیقی منصوبہ ہی وہ واحد کسوٹی ہے جس پر جانچ کر اس کی نوعیت کو متعین کیا جاسکتا ہے۔

خدا کا تخلیقی منصوبہ جو اس نے اپنے پیغمبروں کے ذریعہ بتایا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ دنیا دار الامتحان ہے۔ یہاں انسان کو آزمائش (ٹسٹ) کے لئے رکھا گیا ہے۔ اسی آزمائش کے ریکارڈ کے مطابق ہر آدمی کے ابدی انجام کا فیصلہ کیا جائے گا۔ آزمائش کی اس مصلحت ہی کی بنا پر آدمی کو یہاں آزادی دی گئی ہے۔ اگر آدمی کو آزادی نہ دی جائے تو آزمائش کی بات بالکل بے معنی ہو جائے گی۔

مذکورہ برائی دراصل اسی آزادی کی قیمت ہے۔ خدا ان انسانوں کا انتخاب کرنا چاہتا ہے جو آزادی پانے کے باوجود باصول اور پابند زندگی (disciplined life) گزاریں۔ ایسے انسانوں کے انتخاب کے لئے بہر حال آزادی کا ماحول بنانا ہوگا۔ اگرچہ آزادی کے اس ماحول کی بنا پر کچھ لوگ ظلم بھی کریں گے۔ مگر یہ ایک ناگزیر قیمت ہے جس کو دئے بغیر وہ تخلیقی منصوبہ مکمل نہیں ہو سکتا جس سے بہتر تخلیقی منصوبہ اس دنیا کے لئے قابل تصور نہیں۔

موجودہ دنیا صرف اس وقت بے معنی دکھائی دیتی ہے جب کہ اس کو آخرت کے بغیر ایک مستقل دنیا کے طور پر دیکھا جائے۔ مگر جب ہم موجودہ دنیا کو آخرت کی دنیا سے ملا کر دیکھتے ہیں تو سارا معاملہ بالکل بدل جاتا ہے۔ اب وہ انتہائی بامعنی بھی ہو جاتی ہے اور انتہائی قابل قدر بھی۔

اسلام دورِ جدید میں

موجودہ زمانہ کے ماہرین علم الانسان عام طور پر مذہب کا مطالعہ ایک سماجی مظہر کے طور پر کرتے ہیں۔ یہ بات اسلام کے لئے درست نہیں۔ اسلام سماجی حالات کی پیداوار نہیں ہے۔ اسلام ایک الہامی مذہب ہے۔ اور اس بنا پر وہ ابدی طور پر ایک مقدس مذہبی نظام کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے لئے اس کی اس مخصوص نوعیت کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ تو بدلتا رہتا ہے۔ پھر بدلے ہوئے زمانہ میں اسلام کا انطباق کس طرح ہوگا۔ اسلام کو تغیّر پذیر دنیا کے مطابق کس طرح بنایا جائے۔ اس کا جواب قرآن اور دوسرے مذاہب کی مقدس کتابوں، مثلاً بائبل، کا مطالعہ کرکے بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ اسلام دوسرے مذاہب کی طرح لاتعداد تفصیلات کا مجموعہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس اسلام زیادہ تر بنیادی قدروں کا مجموعہ ہے اور زمانی تبدیلی کا ٹکراؤ ہمیشہ تفصیلات کے ساتھ پیش آتا ہے نہ کہ بنیادی اقدار کے ساتھ۔

مثلاً اسلام میں توحید کی تعلیم دی گئی ہے۔ اور توحید ایک اصول کی حیثیت سے بلاشبہ ایک ابدی حقیقت ہے۔ اسی طرح اسلام میں بعض سنگین سماجی جرائم کے لئے مانع سزا (deterrent punishment) کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے۔ یہ بھی ایک ایسی حقیقت ہے جس میں حالات کی تبدیلی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ کم از کم اب تک ایسا فرق حقیقی طور پر ثابت نہیں ہوسکا ہے۔ آج بھی سنگین جرائم کی روک تھام کے لئے مانع سزاؤں کے اصول کو تسلیم کیا جاتا ہے۔

موجودہ زمانہ میں کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام میں اصلاح (reform) کی ضرورت پیش آگئی ہے۔ مگر یہ صرف غلط فہمی کی بنا پر ہے۔ اس سلسلہ میں جو مثالیں دی جاتی ہیں ان کا تعلق خود اسلام سے نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے اپنے اضافہ سے ہے۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اپنے اضافے سے اسلام کو پاک کرنے کی ضرورت ہے۔

خود اسلام میں اصلاح یا نظر ثانی کی ضرورت اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

مثلاً موجودہ زمانہ میں مسلم علماء کے ایک طبقہ نے مغربی علوم کو پڑھنے کو غیر اسلامی قرار دیا۔ یہ ان علماء کا غلط فیصلہ تھا۔ اس کا کوئی تعلق اسلام سے نہ پہلے تھا اور نہ اب ہے۔

یہی معاملہ جمہوریت کا ہے۔ بعد کے زمانہ میں کچھ مسلم قوموں میں بادشاہت کا نظام قائم ہو گیا۔ آج بھی کئی مسلم ملکوں میں ایسا ہی سیاسی نظام پایا جاتا ہے۔ مگر وہ کسی بھی درجہ میں اسلامی تعلیمات کا نتیجہ نہیں۔ وہ ایک سیاسی بگاڑ ہے جو بعد کو مسلم ملکوں میں پیش آیا۔ اسلام کا اصل نمونہ وہ ہے جو رسول اور اصحاب رسول کے زمانہ میں قائم ہوا تھا۔ اور یہ ایک معلوم تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام کے اس ابتدائی دور میں اعلیٰ ترین جمہوری نظام قائم تھا۔ جس کو قرآن میں شورائی نظام کہا گیا ہے۔ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسلام ہی وہ نظام ہے جس نے تاریخ میں پہلی بار بادشاہت کو ختم کر کے جمہوریت کی بنیاد پر سیاست کا نظام قائم کیا۔ اس تاریخی حقیقت کو فرانسیسی مورخ ہنری پرین نے نہایت فراخ دلی کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں اصلاح کی ضرورت ثابت کرنے کے لئے جو مثالیں پیش کی جاتی ہیں ان کا تعلق اسلام میں اصلاح سے نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے اپنے عملی انحرافات میں اصلاح سے ہے۔ اس قسم کا عمل یقینی طور پر ضروری ہے۔ مگر ایسا کرنا زیادہ صحیح لفظوں میں، خارجی اور اجنبی اثرات سے اسلام کو پاک کرنا ہوگا نہ کہ خود اسلام کی اصلاح کرنا۔

تاہم زمانہ کی تبدیلی سے حقیقی اسلام کے لئے بھی بعض اوقات مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہی وہ مسائل ہیں جن کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مگر یہاں اجتہاد سے مراد اسلام کے حکم کا دوبارہ انطباق (reapplication) ہے نہ کہ اسلام کے اصل احکام میں تبدیلی یا اصلاح۔

مثلاً دور اول کے اسلام میں تاریخوں کے تعین کے لئے چاند کی رویت پر بنیاد رکھی گئی تھی۔ اب فلکیاتی مشاہدہ کے نئے علمی ذرائع دریافت ہونے کے بعد رصد گاہ کے کے ذریعہ کلنڈر کا تعین کیا جائے گا۔ تاہم جیسا کہ عرض کیا گیا یہ اسلام کی اصلاح یا اس کو اپ ڈیٹ

کرنا نہیں ہوگا بلکہ وہ اسلام کے حکم کا ازسرِ نو انطباق ہوگا۔ اس قسم کی مثالوں سے اسلام میں نظرِ ثانی کے نظریہ کو ثابت کرنا درست نہیں۔

عورت کے بارے میں اسلام کا جو حکم ہے اس کو اکثر اس سلسلہ میں بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ قدیم حالات کے زیرِ اثر اسلام میں عورت کا سماجی رتبہ کم کیا گیا تھا۔ اب نئے حالات میں ضرورت ہے کہ اسلام کی اس غلطی کو درست کیا جائے۔

مگر یہ یقینی طور پر ایک غلط فہمی کا کیس ہے۔ اس موضوع پر میں نے ایک ضخیم کتاب لکھی ہے جو خاتونِ اسلام کے نام سے چھپ چکی ہے۔ خلاصہ یہ کہ عورت کے بارے میں اسلام کا جو حکم ہے اس کا تعلق ایک عملی ضرورت سے ہے نہ کہ ایک جنس کو برتر اور دوسری جنس کو کم تر قرار دینے سے۔ اس معاملہ میں جدّت پسند حضرات کا نقطۂ نظر مختصر طور پر equal so equal ہے جب کہ اسلام کا اصول اس معاملہ میں یہ ہے کہ: equal but different

اس معاملہ میں اسلام کی پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک عزت اور احترام کا سوال ہے، اس اعتبار سے عورت اور مرد میں کوئی فرق نہیں۔ حقوق کے معاملہ میں بھی دونوں کے درمیان برابری کا اصول قائم کیا گیا ہے۔ تاہم عملی زندگی میں دونوں کا مقامِ عمل (workplace) بنیادی طور پر الگ الگ ہے۔ عورت کا مقامِ عمل بنیادی طور پر داخل (indoor) ہے اور مرد کا مقامِ عمل بنیادی طور پر خارج (outdoor) ہے۔

دونوں کے درمیان یہ تقسیم یقینی طور پر افضل اور غیر افضل کی بنا پر نہیں ہے بلکہ حیاتیاتی فرق کی بنا پر ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عورت پیدائشی طور پر نازک جنس ہے۔ اور مرد پیدائشی طور پر سخت جنس کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے زندگی کے عملی انتظام میں دونوں کے لئے وہ کام دیا گیا ہے جو ان کی پیدائشی ساخت کے مطابق ہو۔ اس قسم کی تقسیم ایک عمومی عملی ضرورت ہے اور وہ ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ عورت اور عورت اور اسی طرح مرد اور مرد کے درمیان بھی اسی فطری فرق کی بنا پر ہمیشہ موجود رہتی ہے۔

اسی لئے اسلام میں زندگی کا عملی انتظام مقرر کرتے ہوئے دونوں کے لئے وہ کام دیا گیا ہے جو ان کی پیدائشی ساخت کے مطابق ہو۔ اس تقسیم کا تعلق ہرگز قدامت پسندی سے

نہیں ہے۔ وہ صرف فطرت کا اعتراف ہے۔ فطرت نے پیدائشی طور پر عورت اور مرد میں فرق رکھا ہے۔ یہ فطری فرق اتنا حتمی ہے کہ جن سماجوں میں اس تقسیم کو نظری طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی فطرت کے دباؤ کے تحت عملاً یہی تقسیم قائم ہے۔

مثلاً مغربی ملکوں میں عورت کو کامل آزادی دینے کے باوجود مذکورہ تقسیم کو ختم نہ کیا جا سکا۔ آج بھی وہاں کے تمام بڑے بڑے خارجی شعبوں میں مرد ہی کا غلبہ ہے۔ عورت کو نسبتہً صرف ہلکے شعبوں میں جگہ ملی ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنی پیدائشی ساخت کی بنا پر کمپیوٹر کے نازک کی بورڈ پر تو انگلیاں چلا سکتی تھی مگر عورت کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ کمپیوٹر فیکٹری میں بھاری بھرکم اور مشقت والے کام کو بخوبی طور پر انجام دے سکے۔

قرآن میں کہا گیا ہے کہ اس کی کچھ آیتیں محکم ہیں اور کچھ آیتیں متشابہ ہیں۔ اس سے کچھ لوگوں نے یہ مطلب نکالا ہے کہ قرآن کی بہت سی تعلیمات تمثیل اور استعارہ کی زبان میں ہیں اور ان کو حقیقی مفہوم دینے کے لئے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً "چور کا ہاتھ کاٹ دو" کے قرآنی حکم کا مطلب ان کے نزدیک لفظی طور پر ہاتھ کاٹنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک مجازی اسلوب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو چوری کرنے سے روک دو۔

محکم اور متشابہ کے الفاظ سے یہ استدلال درست نہیں۔ اصل یہ ہے کہ قرآن کی آیتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم کی آیتوں کا تعلق معلوم دنیا سے ہے اور دوسری قسم کی آیتوں کا تعلق غیبی دنیا سے۔

محکم آیتیں معلوم دنیا سے تعلق رکھتی ہیں۔ چور کی سزا کا تعلق بھی اسی دنیا سے ہے۔ چنانچہ ایسی آیتوں میں قرآن براہ راست زبان میں کلام کرتا ہے۔

متشابہ آیتیں وہ ہیں جن کا تعلق غیبی دنیا سے ہے۔ یہاں قرآن نے تمثیل کا اسلوب اختیار کیا ہے۔ کیوں کہ ایسے امور کو براہ راست اسلوب میں بیان کرنا ممکن نہ تھا۔ مثلاً "خدا کا ہاتھ" کا لفظ جہاں آتا ہے وہ لفظی معنوں میں نہیں ہے۔ اس سے مراد ہاتھ والی صفت ہے۔ یعنی پکڑ کی طاقت۔

اسلام دراصل فطرت کا نظام ہے۔ فطرت کے جو اصول ساری کائنات میں ابدی طور

پر چل رہے ہیں انھیں اصولوں کو انسانی زندگی میں چسپاں کرنے کا نام اسلام ہے۔ جس طرح عالم فطرت کے اصول ابدی ہیں اسی طرح اسلام کے اصول بھی ابدی ہیں۔ حقیقت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسلام میں نظر ثانی کی بات کرنا اتنا ہی غیر متعلق (irrelevant) ہے جتنا کہ قانون فطرت میں نظر ثانی کا مطالبہ کرنا۔

ایک شبہہ

دوسرے مذاہب کے لوگ نہایت آسانی سے ریفارم کے لیے راضی ہو جاتے ہیں، جب کہ اسلام کے علما ہمیشہ ریفارم کی مخالفت کرتے ہیں۔ اس سے کچھ لوگوں نے یہ رائے قائم کرلی ہے کہ اسلام ایک جامد مذہب ہے۔ اس لیے وہ اپنے اندر ریفارم کی اجازت نہیں دیتا۔

اصل یہ ہے کہ اسلام ایک محفوظ اور غیر محرف مذہب ہے، اور دوسرے مذاہب تبدیلیوں کے نتیجہ میں محرف ہو چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کسی ریفارم کا محتاج نہیں، جب کہ دوسرے مذاہب کا معاملہ یہ ہے کہ ریفارم ان کی ایک لازمی ضرورت ہے۔

مثال کے طور پر بعض مذاہب میں غیر شادی شدہ زندگی کو افضل زندگی بتایا جاتا ہے۔ یہ اصل مذہب میں تحریف ہے۔ اب چونکہ اس تحریف نے ان مذاہب کی نکاح کے بارہ میں تعلیم کو غیر فطری بنا دیا ہے، اس لیے جب ان مذاہب میں ریفارم کی بات کہی جائے تو لوگ فوراً اس کو پسند کرتے ہیں کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح ان کا مذہب ایک غیر فطری اور غیر عقلی تعلیم سے پاک ہو جائے گا۔

مگر اسلام میں اس طرح کی غیر فطری تعلیم موجود نہیں۔ اسلام چوں کہ محفوظ مذہب ہے، اس لیے اس طرح کے اضافات بھی اس میں شامل نہ ہو سکے۔ اس معاملہ میں اسلام اور غیر اسلام کا فرق محفوظ اور غیر محفوظ ہونے کی بنا پر ہے نہ کہ جامد اور غیر جامد ہونے کی بنا پر۔

تصوّف : مثبت اور منفی پہلو

ملک میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان باہمی محبت کا دور لانے کے لئے ، نیز اسلام کے بارہ میں غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے آج ضرورت ہے کہ اسلام کے روحانی اور انسانی پہلو کو زیادہ سے زیادہ نمایاں کیا جائے۔ اسلام کے اسی روحانی پہلو کا دوسرا نام تصوف ہے۔

تصوف یا صوفی کا لفظ خود صوفیوں نے اپنے لئے وضع نہیں کیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ دور اول میں مادہ پرستی اور سیاست طلبی سے الگ ہوکر کچھ لوگوں نے روحانیت یا آخرت پسندی والی زندگی اختیار کی۔ یہ لوگ اپنی سادگی کے تحت اون (صوف) سے بنا ہوا کپڑا اوڑھتے تھے۔ دیکھنے والوں نے ایسے لوگوں کو صوفی (صوف والا) کہنا شروع کر دیا۔ پھر اس سے تصوف بن گیا۔ یعنی صوفیانہ زندگی اختیار کرنا۔ اس طرح دوسروں کے پکارنے کی وجہ سے اس طبقہ کے لئے صوفی یا تصوف کا لفظ استعمال ہونے لگا۔

اسلام کا اصل مقصد بندے کو اس کے رب سے جوڑنا ہے۔ اس کا ۵۰ فی صد تعلق خارجی شریعت سے ہے اور بقیہ ۵۰ فیصد کا تعلق آدمی کی خود اپنی باطنی طلب سے۔ شریعت یہ ابتدائی کام کرتی ہے کہ وہ بنیادی فریم ورک وضع کرکے ہمیں دے دیتی ہے۔ تاکہ حق کا مسافر بھٹکاؤ سے بچتے ہوئے اپنا سفر طے کرسکے۔ مگر معرفت خداوندی یا تعلق باللہ کے اگلے مراحل کا تمام تر انحصار آدمی کی خود اپنی فطری استعداد یا روحانی طلب پر ہوتا ہے۔ جتنی فطری طلب اتنی ہی زیادہ ترقی۔

مثلاً قرآن خدا کی کتاب ہے۔ اس کا ابتدائی علم ہم کو نبی کی "خبر" سے ہوتا ہے۔ مگر جب ہم قرآن کو فہم و تدبر کے ساتھ پڑھتے ہیں تو ہماری اندرونی بصیرت خود یہ گواہی دینے لگتی ہے کہ فی الواقع یہ خدا کی کتاب ہے نہ کہ کسی انسان کی کتاب۔ اب قرآن کا کتاب الٰہی ہونا ہمارے لئے صرف ایک دور کا عقیدہ نہیں رہتا بلکہ وہ ایک انتہائی ذاتی علم بن جاتا ہے۔

یہی معاملہ پوری شریعت کا ہے۔ نبی ہم کو عبادت کی تعلیم دیتا ہے اور نماز ادا کرنے کا طریقہ بتاتا ہے۔ اس کے بعد جب ہم نماز میں مشغول ہوتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا کہ روح

اصغر خود روح اکبر سے نفسیات کی سطح پر متصل ہوگئی ہے۔ اس وقت نماز ہمارے لئے صرف ایک تقلیدی عبادت نہیں رہتی بلکہ ذاتی دریافت کی ایک چیز بن جاتی ہے۔ انسان کو اللہ کا ذکر کرنا چاہئے، یہ بات ابتداءً ہم کو نبی کی زبان سے معلوم ہوتی ہے۔ مگر جب ہم ذکر خداوندی میں اپنے آپ کو مشغول کرتے ہیں تو اس وقت ہم کو ایک قسم کے روحانی سفر کا تجربہ ہوتا ہے۔ جب کہ بندہ اور خدا کے درمیان کے تمام ظاہری حجابات اٹھ جاتے ہیں اور ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ ذکر کرنے والا کسی دور کی شخصیت کو محض لفظی طور پر یاد نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ اپنے رب کے حضور میں پہنچ کر براہ راست اس سے ہم کلام ہونے کا تجربہ کر رہا ہے۔

یہی اس پوری شریعت کا حال ہے جو ہم کو پیغمبر خدا کے ذریعہ ملی ہے۔ ابتدائی طور پر یہ شریعت ایک خارجی خبر کی حیثیت رکھتی ہے۔ مگر جب ایک سچا بندہ اس کو واقعی طور پر اپنی زندگی میں اختیار کرتا ہے تو وہ حیرت انگیز طور پر پاتا ہے کہ جو چیز پہلے ایک خارجی خبر تھی وہ اب اس کے لئے ذاتی معرفت بن گئی ہے۔

اس معاملہ میں یہ مذہبِ حق کی پوزیشن تھی۔ تاہم مذہبی دائرہ سے باہر سیکولر علوم کے محققین نے بھی اس میدان میں بہت کام کیا ہے، مگر وہ ایک بنیادی غلطی میں مبتلا ہیں۔ انھوں نے انسانی زندگی کے دونوں پہلوؤں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ ایک طرف مختلف قسم کے سماجی اور سیاسی نظام وجود میں آئے جو خارجی سسٹم پر مبنی تھے۔ دوسری طرف مسٹزم یا اسپریچولزم کا ظہور ہوا جس نے حقیقت تک پہنچنے کے معاملہ کو تمام تر انسان کی ذاتی تلاش کی چیز بنا دیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نظامی طرز فکر داخلی روحانیت سے محروم ہوگیا اور روحانی طرز فکر خارجی رہنمائی سے۔

اسلام اس معاملہ میں انسان کو صحیح رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ مسافر حق کو وہ ایک طرف بنیادی نشان راہ دیتا ہے جو گویا صحت سفر کی ضمانت ہے۔ دوسری طرف وہ اس کی فطرت صحیحہ کو جگاتا ہے جو ان نشانات راہ کی اتباع کرتے ہوئے وصول الی اللہ کی آخری منزل تک پہنچ سکے۔

تصوف (یا طریقت) اپنی صحیح صورت میں دین کے نصف ثانی کا نمائندہ ہے اور فقہ

اس معاملہ میں دین کے نصف اول کا نمائندہ۔ الگ الگ دونوں ناتمام ہیں اور باہم مل کر دونوں وہ کل بن جاتے ہیں جس کا دوسرا نام اسلام ہے۔

فن تصوف پر سب سے زیادہ مستند لٹریچر فارسی زبان میں ہے۔ اردو میں بھی اب کافی کتابیں آچکی ہیں۔ اس کے علاوہ عربی، انگریزی، جرمن اور فرنچ میں نہایت قیمتی کتابیں اس موضوع پر موجود ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۱۹۸۴) میں تصوف (Islamic Mysticism) پر نہایت جامع اور معلوماتی مقالہ شامل کیا گیا ہے۔

تصوّف کے معنی کیا ہیں اور یہ کس لفظ سے بنا ہے، اس میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس کا ماخذ صوف (کمبل) ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ وہ صفّہ (چبوترہ) سے بنا ہے۔ کسی کے نزدیک وہ صفا یا صف سے ماخوذ ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ وہ تھیوسوفی (theosophy) کی تعریب ہے۔ یہ اصلاً ایک یونانی لفظ ہے۔ اور اس کے معنی حکمت الٰہی کے ہوتے ہیں۔ راقم الحروف کے نزدیک اول الذکر رائے زیادہ قرین قیاس ہے۔

قرآن میں خدا کو خوف اور محبت دونوں کا سرچشمہ بتایا گیا ہے۔ تاہم صوفیا نے زیادہ زور محبت کے پہلو پر دیا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا ماخذ متعدد آیتیں ہیں، مثلاً یحبہم ویحبونہ (المائدہ ۵۴) یعنی خدا ان کو محبوب رکھتا ہے اور وہ خدا کو محبوب رکھتے ہیں۔

خدا کی محبت کے پہلو پر زور دینے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ صوفیاء کے درمیان انسانوں سے محبت کا نظریہ ایک مطلق اصول کے طور پر پیدا ہوا۔ وہ نفرت کے بجائے شفقت، جنگ کے بجائے امن، ٹکراؤ کے بجائے مصالحت پر آخری حد تک زور دینے لگے۔ ان کا یہ نظریہ انسانی معاشرہ کے لئے غیر معمولی رحمت ثابت ہوا۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ جس معاشرہ میں صوفیاء کا زور بڑھا وہاں انسانی لڑائیاں بھی اپنے آپ ختم ہوگئیں۔

نافع السالکین جو تصوف پر ایک مستند کتاب ہے، اس میں چشتی صوفیاء کے بارہ میں لکھا ہے کہ در طریق ماہست کہ با مسلماں و ہندو صلح باید داشت (ہمارے سلسلۂ تصوف کا اصول یہ ہے کہ مسلمان اور ہندو سے صلح رکھی جائے۔)

بابا فرید گنج شکر ایک ممتاز صوفی گزرے ہیں۔ ان کی حکایات میں آتا ہے کہ ایک بار

ان کا ایک مرید قینچی کا تحفہ لایا۔ اس کے شہر میں قینچی بنتی تھی اس لئے اس نے اپنے شہر کی صنعت کے طور پر قینچی کا تحفہ شیخ کی خدمت میں پیش کیا۔ شیخ نے مرید سے کہا: یہ کون سا تحفہ تم ہمارے لئے لائے۔ قینچی تو کاٹنے کا آلہ ہے۔ جب کہ ہمارا کام جوڑنا ہے۔ اگر تم کو تحفہ لانا تھا تو ہمارے لئے سوئی تاگا کا تحفہ لاتے۔ کیوں کہ قینچی کاٹتی ہے۔ مگر سوئی کٹے ہوئے کو جوڑنے کا کام کرتی ہے۔

علامہ اقبال تصوف سے کافی متاثر تھے۔ تصوف کے بارہ میں انھوں نے نظم اور نثر دونوں میں بہت سی باتیں کہی ہیں۔ ان کا ایک شعر یہ ہے:

ہو چکا گو قوم کی شان جلالی کا ظہور   ہے مگر باقی ابھی شان جمالی کا ظہور

یہ آج کے لئے بہت متعلق اور بامعنی بات ہے۔ موجودہ زمانہ میں عام انسانوں کو بھی جنگ کی نہیں بلکہ امن کی ضرورت ہے۔ اسی طرح خود مسلمانوں کو جنگ جویانہ اسلام سے زیادہ متصوفانہ اسلام کی ضرورت ہے۔ آج سب سے زیادہ اسلام کے اسی پہلو پر ہم کو زور دینا چاہئے۔

ایک تمثیلی قصہ ہے جو صوفی کے کردار کو بہت خوبی کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک صوفی بزرگ کا قافلہ چل رہا تھا۔ اس نے درمیان میں ایک مقام پر پڑاؤ ڈالا۔ یہاں بہت سے درخت تھے۔ کچھ عرصہ کے بعد بہت سے فاختہ غول کی صورت میں وہاں آگئے اور درخت کے اوپر منڈلانے لگے۔ اسی کے ساتھ وہ کچھ بولیاں بھی نکال رہے تھے جیسے کہ وہ کسی بات پر احتجاج کر رہے ہوں۔

بزرگ نے ان سے پوچھا تو فاختہ کے لیڈر نے جواب دیا کہ ہمارا ایک جوڑا یہاں ایک درخت پر پتیوں کے سایہ میں آرام کر رہا تھا کہ آپ کے ایک مرید نے پتھر سے مار کر ایک فاختہ کو گرایا اور اس کو ذبح کر ڈالا۔ بزرگ نے اس آدمی کو بلا کر اس سے پوچھا۔ اس نے کہا کہ حضرت، میں نے کوئی غلط کام نہیں کیا۔ یہ جانور تو ہماری خوراک ہیں۔ ان کو مارنا ہمارے لئے حلال ہے۔ پھر اگر میں نے ایک فاختہ کو مار کر ذبح کیا تو میں نے کون سا غلط کام کیا۔

بزرگ نے مرید کا یہ جواب فاختہ کے لیڈر تک پہنچایا۔ اس نے کہا کہ ہماری شکایت یہ نہیں ہے۔ ہماری شکایت تو یہ ہے کہ آپ لوگ یہاں صوفی کے روپ میں آئے۔ مگر آپ نے شکاری والا کام کیا۔ آپ کو صوفی کے روپ میں دیکھ کر ہم مطمئن ہو گئے تھے کہ آپ سے ہم کو کوئی خطرہ

نہیں ہے۔ اگر آپ شکاری کے روپ میں ہوتے تو ہم نے بھی اپنے بچاؤ کا انتظام کرلیا ہوتا۔

صوفیاء کی یہی خصوصیت ہے جو دور قدیم میں اسلام کی اشاعت کا ذریعہ بنی۔ مسلم بادشاہ جو اس ملک میں آئے وہ گویا شکاری کے روپ میں آئے۔ چنانچہ لوگوں کے اندر یہ ذہن پیدا ہوا کہ اپنے آپ کو شکاری سے بچاؤ۔ اس طرح وہ اسلام سے دور ہوگئے۔ اس کے برعکس صوفیاء نے اپنے آپ کو بےضرر انداز میں پیش کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسری قوموں کے لوگ کثرت سے صوفیاء کے قریب آنے لگے۔ اس قربت نے ان کو اسلام کی خصوصیات سے آشنا کرایا۔ ان کی بڑی تعداد اسلام کی خوبیوں کو جان کر اسلام میں داخل ہوگئی۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ ان کے والد صاحب جو خود بھی بڑے صوفی تھے، وہ اکثر ان کے سامنے یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ دونوں عالم کی راحت صرف دو لفظ میں چھپی ہوئی ہے۔ دوستوں کے ساتھ نرمی اور دشمنوں کے ساتھ حسن سلوک:

آسائش دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است — با دوستاں تلطّف با دشمناں مدارا

صوفیاء کے نقطۂ نظر کو مشہور صوفی شاعر حافظ شیرازی نے بہت خوبی کے ساتھ ان دو مصرعوں میں بیان کیا ہے — ہم نے سکندر اور دارا جیسے بادشاہوں کے قصے نہیں پڑھے ہیں۔ تم کو پوچھنا ہے تو ہم سے صرف محبت اور وفا کی باتیں پوچھو:

ما قصۂ سکندر و دارا نہ خواندہ ایم — از ما بجز حکایت مہر و وفا مپرس

صوفیاء کے اسی مسلک نے ان کو ہر خاص و عام کا محبوب بنا دیا۔ اپنے اور غیر سب ان کے یہاں آنے لگے۔ مخالف بھی اگر ان کے پاس آتا تو ان کے حسن اخلاق سے ان کے سامنے جھک جاتا تھا۔ صوفیاء کے اس مسلک سے ایک طرف معاشرہ میں امن اور محبت کی قدروں کو فروغ ہوا۔ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔

دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ مہر و محبت کے اس عمومی پھیلاؤ نے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سے قومی رقابت کو مٹا دیا۔ لوگ معتدل فضا میں ایک دوسرے سے ملنے لگے۔ اس اختلاط کے نتیجہ میں فطری طور پر ایسا ہوا کہ اسلام کی خوبیاں لوگوں کے اوپر واضح ہونے لگیں۔ وہ جوق در جوق اسلام میں داخل ہوگئے۔

تصوف کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ وہ ترک دنیا کی تعلیم دیتا ہے۔ مگر جہاں تک حقیقی تصوف کا تعلق ہے، یہ بات درست نہیں۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ "جس چیز کو صوفیہ نے ترک کیا وہ دنیا نہ تھی، دنیا کا بے اعتدالانہ استعمال تھا" (تاریخ مشائخ چشت، جلد اول، صفحہ ۳۲)

کسی نظریہ کی صحت کا ایک معیار یہ ہے کہ وہ زندگی کے کسی پہلو سے ٹکراتا نہ ہو۔ بلکہ اس میں زندگی کے ہر پہلو کی رعایت موجود ہو۔ یہ صفت تصوف میں پوری طرح موجود ہے۔ تصوف میں اندرونی قدروں پر زور دیا جاتا ہے۔ تصوف میں خارجی ٹکراؤ کے بجائے داخلی حقیقتوں کو بیدار کیا جاتا ہے۔ یہ اصول سراپا رحمت ہے۔ اس اصول کو زندگی کے جس پہلو پر چسپاں کرکے دیکھیں وہ درست اور مفید ہی نکلے گا۔

مثال کے طور پر صحت جسمانی کا مسئلہ بظاہر ایک غیر متعلق مسئلہ ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھئے تو تصوف کے نقطۂ نظر میں صحت جسمانی کی رعایت بھی پائی جا رہی ہے۔ کیوں کہ تصوف میں روحانیت، قناعت اور فیصلۂ الٰہی پر راضی ہونا اور مثبت نفسیات میں جینا سکھایا جاتا ہے اور یہ تمام چیزیں براہ راست طور پر صحت جسمانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی مثال پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

تصوف کا دوسرا پہلو

تاہم یہ تاریخ کا المیہ ہے کہ ہر چیز ابتداءً فطرت کی سطح پر شروع ہوتی ہے، اور بعد کو وہ غلو بن جاتی ہے۔ یہی تصوف کے ساتھ بھی ہوا۔ دور اول کے صوفیا فطرت کے دائرہ میں تھے، مگر بعد کے صوفیا نے غلو کیا۔ انھوں نے تصوف پر اسلام کا رنگ غالب رکھنے کے بجائے خود اسلام پر تصوف کا رنگ غالب کرنا شروع کیا۔ اس طرح تصوف میں فائدے کے ساتھ کچھ نقصانات بھی شامل ہو گئے۔

اسلام بلاشبہ روحانیت کا مذہب ہے۔ مگر اسلام کی روحانیت پوری انسانی ہستی سے جڑی ہوئی ہے۔ وہ پورے انسانی وجود کو غذا پہنچانے والی ہے۔ مگر بعد کے زمانہ میں تصوف کی جو صورت بنی وہ انسان کی اصل ہستی سے الگ ایک مستقل شعبہ بن گئی۔ یہ تصوف زندگی کے لئے ایک ضمیمہ بن گیا نہ کہ زندگی کے لئے قوت محرکہ۔

بدقسمتی سے یہ واقعہ اس زمانہ میں پیش آیا جب کہ دنیا ایک نئے دور میں داخل ہو رہی تھی۔ روایتی دور ختم ہو رہا تھا اور سائنسی دور ایک غالب قوت کے طور پر دنیا میں تیزی سے ظاہر ہو رہا تھا۔ اس زمانہ میں چوں کہ مسلم معاشرہ پر صوفیاء کا بہت زیادہ غلبہ تھا، چنانچہ مسلمان مجموعی حیثیت سے اس عالمی عمل سے کٹ گئے۔ اسی کا نتیجہ ہے وہ پچھڑا پن جو آج مسلم دنیا میں ہر جگہ دکھائی دیتا ہے۔ دور اول کے اسلامی تصوف نے علوم فطرت میں تحقیق کی راہ ہموار کی تھی۔ مگر دوسرے دور کا تصوف علوم فطرت میں تحقیق کے لئے سد راہ بن گیا۔

امیر شکیب ارسلان (۱۹۴۶-۱۸۶۹) نے تقریباً ۷۰ سال پہلے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کا نام تھا: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غیرہم (مسلمان کیوں پچھڑ گئے اور دوسری قومیں ان سے آگے کیوں ہو گئیں) اس وقت سے اب تک اس موضوع پر ہزاروں مضامین اور کتابیں چھپ چکی ہیں۔ مگر اصل سوال بدستور ابھی تک باقی ہے۔ موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کی سائنسی پسماندگی پر تمام اہل فکر متفق ہیں۔ مگر اس پسماندگی کا سبب کیا ہے۔ اس پر کوئی متفقہ رائے سامنے نہ آسکی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی کم از کم ایک بڑی وجہ پچھلی صدیوں میں پیدا ہونے والا یہی غلو آمیز تصوف ہے۔ جو اس زمانہ میں پورے مسلم معاشرہ پر چھایا ہوا تھا۔ سائنس حقائق واقعی کو غور و فکر کا موضوع بناتی ہے۔ اس کے برعکس غلو آمیز تصوف، خواب اور مکاشفہ اور پر اسرار مظاہر میں گم ہونے کا نام ہے۔ پچھلی صدیوں میں تصوف کے اسی غلبہ نے مسلمانوں کے ذہن کو حقائق خارجی سے دور کر رکھا تھا۔ دوسری طرف انھیں صدیوں میں اہل مغرب حقائق خارجی میں غور اور تحقیق کا سلسلہ جاری کئے ہوئے تھے۔ اسی فکری فرق کا نتیجہ وہ عملی فرق ہے جو آج مغربی دنیا کے مقابلہ میں مسلم دنیا کا نظر آتا ہے۔

یہاں میں ایک معروف صوفی کا ایک واقعہ نقل کروں گا جس سے اس معاملہ کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ یہ مثال علامتی طور پر پورے طبقۂ صوفیاء پر چسپاں ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی مسلّمہ طور پر ایک عظیم صوفی تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ میرے والد حضرت شاہ عبد الرحیم صاحب کی شفقت میرے حال پر ایسی تھی کہ کم کسی باپ کی بیٹے پر، کسی استاد کی شاگرد

پر اور کسی شیخ کی مرید پر ہوگی۔ شاہ عبدالرحیم صاحب کی تربیت کا انداز کیا تھا، اس کا اندازہ ایک واقعہ سے ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ بتاتے ہیں کہ زمانہ طفولیت میں ایک روز احباب و اعزہ کی ایک جماعت کے ساتھ ایک باغ کی سیر کو چلا گیا۔ جب واپس آیا تو والد صاحب نے فرمایا کہ ولی اللہ، تم نے اس دن رات میں وہ کیا حاصل کیا جو باقی رہے۔ ہم نے تو اس مدت میں اتنا درود پڑھا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میرا دل باغات کی سیر و تفریح سے بالکل ہٹ گیا۔ اس کے بعد پھر کبھی اس کا شوق پیدا نہیں ہوا (تاریخ دعوت و عزیمت، از مولانا ابوالحسن علی ندوی، حصہ پنجم، صفحہ ۱۰۳) وعزیمت

یہ واقعہ علامتی طور پر اس مزاج کو بتاتا ہے جو صوفیاء کے یہاں پایا جاتا تھا۔ معرفت خداوندی کے حصول کے لئے وہ صرف متصوفانہ تدبیروں کو جانتے تھے جن کا تمام تر انحصار مراقبہ اور ورد الفاظ جیسے اعمال پر تھا۔ عالم کون (جس کا ایک حصہ باغ ہے) پر غور و تدبر کو وہ غیر معیاری چیز سمجھ کر عملاً ترک کئے ہوئے تھے۔ یہی ترک بالواسطہ انداز میں، موجودہ دور کے مسلمانوں کے لئے علوم فطرت میں پسماندگی کا سبب بن گیا۔

اکابر صوفیاء کا زمانہ ہی جدید دنیا میں سائنس اور علوم فطرت کے نشو و ارتقاء کا زمانہ ہے۔ ذیل کے نقشہ سے اس زمانی تقابل کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

خواجہ معین الدین چشتی	۱۲۱۴	۱۱۱۷
جلال الدین رومی	۱۲۷۳	۱۲۰۷
نظام الدین اولیاء	۱۳۲۵	۱۲۴۳
سید محمد غوث	۱۵۱۷	۱۴۲۸
شیخ احمد سرہندی	۱۶۲۴	۱۵۹۳
خواجہ نقشبند حجۃ اللہ	۱۷۳۹	۱۶۲۴
شاہ ولی اللہ دہلوی	۱۷۶۲	۱۷۰۳
سید احمد بریلوی	۱۸۳۱	۱۷۸۶
حاجی امداد اللہ مہاجر مکی	۱۸۹۹	۱۸۱۷
اشرف علی تھانوی	۱۹۴۳	۱۸۶۳

جس زمانہ میں دنیا فطرت کا مطالعہ کرکے جدید دورِ سائنس کو ظہور میں لا رہی تھی، اسی زمانہ میں مسلم قومیں صوفیاء کے زیر اثر فطرت سے دور ہوکر گوشوں اور کونوں میں اعتکاف کو دین سمجھ بیٹھی تھیں۔ ایسی حالت میں اس کے سوا اور کیا ہوسکتا تھا کہ وہ دور سائنس میں دوسری قوموں سے پچھڑ جائیں۔

میری مراد یہ نہیں ہے کہ اہل تصوف نے براہ راست طور پر لوگوں سے کہا کہ تم لوگ سائنس سے دور رہو اور ہرگز سائنسی علم حاصل نہ کرو۔ میرا کہنا یہ ہے کہ غلو آمیز تصوف کے نتیجہ میں مسلم معاشرہ میں جو مزاج پیدا ہوا وہ سائنسی مزاج کے بالکل برعکس تھا۔

سائنسی مزاج آدمی کو حقائق خارجی کے مطالعہ کی طرف لے جاتا ہے۔ مگر اس تصوف نے آدمی کو صرف پراسرار باطن کی طرف متوجہ کردیا۔ سائنسی مزاج تخلیقی فکر پیدا کرتا ہے اور متصوفانہ مزاج آدمی کو ذہنی جمود میں مبتلا کردیتا ہے۔ سائنسی مزاج آدمی کے اندر دریافت کا جذبہ ابھارتا ہے اور متصوفانہ مزاج آدمی کے اندر یہ ذہن پیدا کرتا ہے کہ وہ بس اپنے شیخ پر اعتماد کرے اور اپنی عقل کے دروازے کھولنے کی کوشش نہ کرے۔

قرآن میں سب سے پہلی آیت یہ اتاری گئی کہ اقرأ (پڑھ) اس کے برعکس بعد کے صوفیاء نے لوگوں کو یہ سبق دیا کہ کتابوں کو اور کاغذ کو جلا ڈالو:

صد کتاب و صد ورق در نار کن

قرآن نے عالم کائنات پر غور و فکر میں معرفت کا راز بتایا تھا (آل عمران ۱۹۰) اس کے برعکس بعد کے صوفیاء نے لوگوں کو یہ ذہن دیا کہ شیخ ہی تمام کمالات کا خزانہ ہے، شیخ سے نسبت حاصل کرو اور تمام دینی اور دنیوی کمالات تم کو حاصل ہو جائیں گے۔

دور اول کے مسلمان قرآن کے فکر سے متاثر ہوئے۔ چنانچہ انھوں نے علم کے میدان میں زبردست ترقیاں کیں۔ اولاً انھوں نے دینی علوم کو اپنا میدان تحقیق بنایا اور اسلام کے کتب خانہ کو ہر اسلامی موضوع کی کتابوں سے بھر دیا۔ اس کے بعد وہ علوم دنیا (یا علوم فطرت) کی طرف متوجہ ہوئے۔ اور اس دوسرے میدان میں بھی غیر معمولی ترقیاں حاصل کیں۔ حتی کہ وہ جدید علمی انقلاب کا آغاز کرنے والے بن گئے۔

مگر بعد کو مسلم معاشرہ پر صوفیاء کا غلبہ ہوگیا۔ انھوں نے غلو آمیز تصوف کے ذریعہ مسلم نسلوں

کو ذہنی جمود میں مبتلا کر دیا۔ دور اول میں جو قوم علمی کارواں کی سردار تھی، بعد کے دور میں وہ صرف گرد کارواں بن کر رہ گئی۔

صوفیا، نے بعد کے دور میں روحانی سلوک کے لئے جو اجتہادی نظام بنایا وہ تو بلاشبہ نزاعی ہے۔ کیوں کہ ان اجتہادات کا تعلق تعبدی امور سے تھا، اور علماء کے درمیان یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اجتہاد کا تعلق صرف معاملات سے، تعبدی امور میں اجتہاد جائز نہیں۔ صوفیاء نے اس حد کو ملحوظ نہیں رکھا۔ انھوں نے مسنون طرق عبادت کے ساتھ ' معاون تدبیر' کے نام پر بہت سے مزید طریقے مقرر کئے اور ان کو اپنے مریدوں کے درمیان پھیلایا۔ ان کا یہ فعل بلاشبہ حد شرعی سے تجاوز تھا، اور مشکل ہی سے اس کی تصویب کی جا سکتی ہے۔

اسی کے ساتھ صوفیاء کے ذریعہ قصداً یا بدون قصد ایک اور چیز وجود میں آئی جو دور صحابہ میں موجود نہ تھی، یہ تھا شخصی تقدس۔ دور صحابہ میں مسلمانوں کی ساری توجہ خدا کی طرف رہتی تھی۔ لوگوں کے نزدیک ساری دینی اہمیت صرف خدا اور رسول کی تھی۔ مگر صوفیاء کے ذریعہ اس بدعت کا رواج ہوا کہ لوگ صوفی کی شخصیت کو شعوری یا غیر شعوری طور پر مقدس سمجھنے لگے۔ اس طرح اسلام میں شخصیت پرستی یا دوسرے لفظوں میں گرو ڈم داخل ہوا۔ حالانکہ اسلام کے لئے یہ سراسر اجنبی ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ لا کہنوت فی الاسلام (کہنوت اسلام میں نہیں)

تاہم جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، صوفیاء کے ذریعہ دو نہایت مفید کام انجام پائے ـــــ (۱) مسلم معاشرہ میں اسلام کی انسانی قدروں کی اشاعت (۲) اور پھر اس کے بالواسطہ نتیجہ کے طور پر عمومی اعتبار سے اسلام کی اشاعت کی راہ ہموار ہونا۔

اسلام اپنی ذات میں ایک تسخیری کشش رکھتا ہے۔ اگر مسلمانوں اور غیر مسلموں (داعی اور مدعو) کے درمیان نفرت ختم کر کے معتدل فضا قائم کر دی جائے تو اسلام اپنے آپ پھیلنے لگتا ہے۔ صوفیاء نے یہی کام کیا۔ تاہم اسلام کو اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں قابل قبول بنانے کے لیے اسلام کو جدید اعلیٰ معیار پر پیش کرنے کی ضرورت تھی، وہ صوفیاء نہ کر سکے، اس لیے ان کے زمانہ میں اسلام کی جو اشاعت ہوئی وہ بھی عوامی طبقہ تک محدود ہو کر رہ گئی۔

اس طرح ایسا ہوا کہ قوم کے نچلے طبقہ میں تو اسلام پھیلا مگر قوم کا اعلیٰ اور زیادہ ذہین طبقہ اسلام

کی پہنچ سے باہر رہ گیا۔ کمیت کے اعتبار سے مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ ہوا، مگر کیفیت کے اعتبار سے زیادہ اونچا معیار حاصل نہ کیا جا سکا۔

موجودہ زمانہ علمی ترقی کا زمانہ تھا۔ سائنسی انقلاب کے نتیجہ میں انسانی فکر میں زبردست تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔ وقت کے تمام اعلیٰ ذہن جدید تعلیم حاصل کر کے نئے ذہنی دور میں پہنچ چکے تھے۔ اب ضرورت تھی کہ اسلام کو وقت کے علمی معیار پر پیش کیا جائے۔ اسلام کو عصری دلائل کے ساتھ مدلّل کر کے لوگوں کے سامنے لایا جائے تاکہ جدید طبقہ اس کی طرف متوجہ ہو سکے۔ مگر وقت کا یہ اہم ترین کام نہ ہو سکا، اور اس کی سادہ سی وجہ یہ تھی کہ خود مسلمان اپنی بے خبری کی وجہ سے اس اہم کام کی طرف مائل ہی نہیں ہوئے۔

صوفیاء کے غلبہ نے عوام کے اندر تو اسلام کو پھیلایا، مگر خواص کا طبقہ اسلام کے زیر اثر نہ آ سکا۔ اسی کا یہ نتیجہ آج ہم دیکھ رہے ہیں کہ مسلمان تعداد کے اعتبار سے آج ہمیشہ سے زیادہ ہیں، مگر زور اور تاثیر کے اعتبار سے وہ دنیا کی سب سے زیادہ کمزور قوم بنے ہوئے ہیں۔ کیوں کہ زور اور تاثیر اعلیٰ ذہنوں کے ذریعہ آتی ہے۔ اور اعلیٰ ذہن خود مسلمانوں کے بھی اسلام کی طرف مائل نہ ہو سکے، پھر غیر مسلموں کے اعلیٰ ذہن کیوں کر اسلام کی طرف مائل ہوتے۔